للقاصر محمد طاهر

من متملكات [illegible] الشيخ محمد طاهر [illegible]
وانا العبد المذنب محمد حسن بن محسن
[illegible]

هو الغني

اللهم وفقنا للاتمام وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الادلة التمييزية القول في الكتاب فصل

اتفق علماء الاسلام والمنتسبين اليه من الانام على حجية الكتاب الكريم والقران العظيم والمنكر
لحجيته مخالف لضرورة الدين بعد ثمامن خرج به عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته
من نصوصه وظواهره وان لم يرد تفسيرها في السنة بل لم يعهد في ذلك خلاف من السلف ولهذا
لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يعثر على ذكره في زبرهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم
اليه وليس ذلك الا لعدهم حجيته من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت
حقية الشريعة المبنية كحجية قول النبي ص او سائر المعصومين عليهم السلام بعد ثبوت
مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى طريقة علماء الاسلام من الموافقين والمخالفين
على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان انتهت النوبة
الى جماعة من متاخري الاخباريين الذين كانت نهاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية
معرفة ظواهر الاثار والاخبار والبحث عن مداليلها بنظرها بعد التدبر والاعتبار فانكروا
حجية ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها
فوافقهم في الثاني دون الاول قال ان ارادوا يعني المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر
التي ادعيتا افادتها للظن لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا تفيد الظن وما افاد
الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا
ان لا محكم فيه اصلا فهو باطل انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظواهر منه في المراد
دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالة على تنزيله لاخبار المنع عن العمل بالنوع الاول دون الاخير
فيما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور خارج عن محل النزاع فان المقابر على انه
الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في خصوص الكتاب من جهة الاخبار
التي دلت على المنع من العمل بهما الا ورد عليه نعم سيجي الكلام في ترديده في بيان مراد المانعين

حيث يظهر بعدم صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة منها
من زمن ظهور الائمة الى زمن الغيبة بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب
في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم اياهم على ذلك بل يمكن ان يستكشف
بذلك عن قول النبي ص او الائمة لامتداد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن منها
الفاظ الكتاب في نفسها دليلا على ارادة معانيها لتوقف كونها معجزة على ورود التفسير لظهور
ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسعها طاقة البشر حتى اعترف
به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مداليله
ومعانيه لوضوح ان وصف اللفظ بالبلاغة لا يعرض للفظ الا بالقياس الى ما اريد به من المعنى
الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستبشع اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيان ذلك
المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرى الى الهذيان والفضول
ولم ينقل انهم كان يحاج العرب بالقران بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع
وبلغ حكاية الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القران عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفه كما بينا
على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا
ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما
امكن الاستناد في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي
في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الامة ومنها الايات الدالة على ذلك كقوله منها
تعالى افلا يتدبرون القران ليدبروا اياته هذا بيان للناس وما هو الا ذكر للعالمين
هدى ورحمة واذا تتلى عليهم اياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الايات
ونظائرها بعد ملاحظة سياقها يوجب القطع منها ما اوردناه من حجية القران بنفسه منها
ولو في الجملة فلا يلزم الدور ومنها الاخبار وهي كثيرة منها رواية الثقلين المتفق تواترها منها
من العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب وبالعترة ولا ريب في ان
التمسك بالعترة مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذا استقلال احدهما في وجوب
التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال الاخر

وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح منها والظاهر
خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول علي امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه في خطبة المروية
كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
الاية وجه الدلالة ان القران لو لم يكن حجة في نفسه فاي انكار يتوجه عليهم بمجرد سماعها ومنها
قوله في ضمن شرب الخمر وارتكبه بجهله بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار
من كان تلى عليه اية التحريم فليشهد وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب
الحد عليه بمجرد تلاوة اية التحريم عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على
الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف فيضرب به وجه الجدار وغاية ما في تلك
الاخبار الحمل على كمال الاعتداد بما هو المفهوم من الكتاب وليس فيها انحصار تخصيص ذلك بما
اذا كانت الاية المعروض عليها مفسرة فان ذلك قليل في مورد التعارض بل الظاهر ان المخالف
لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين للاية يكفي في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكروه
قلت تعميم التفسير لمجرد الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار على المخالف على ما يظهر
لنا من كلامه ولو نزلوا هذه الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم
يكن الكتاب على مدلوله حجة فنافي سياقها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد ولعلم ان الاخبار
الدالة على حجية الكتاب بكثرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام غنية وكفاية احتجوا
بظاهر جملة من الاخبار منها ما روي عنهم عليهم السلام انما يعلم القران من خوطب به ومنها قولهم ويل
للقراء ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم ومنها
الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالراي وقد حكم بصحتها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان
حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز
الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه واله قال من فسر القران
برايه فاصاب الحق فقد اخطا ثم قال فكره جماعة من التابعين القول بالقران بالراي كسعيد بن
المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي
حجية الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب ان الترجيح لتلك الاخبار

والجواب

لكن بينا

لكن بينا واعتضادها بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا
لا نسلم صراحتها على ما ادعوه بل ولا ظهورها فيه فان الرواية الاولى تشعر بل ظاهرها بالعترة المعصومين
من المخاطبين وهم لا يقولون بحجية فهمهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقران بمن خوطب
به وهو لعمري من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القران بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه
وتقدير المعاني فيه ليس باولى من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم فتنزيله على العموم المجموعي
غير بعيد لا سيما اذا عممناه الى العلم ببطونه وعلى الافرادي ممنوع خصوصا بعد مساعدة بعض
الامارات كوضوح معاني اكثر الايات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما
الروايات التي رواها الطبرسي فمنها الا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف
ويساعده تصريح البعض هو كشف المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر
معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالراي ان يكون المبني فيه على الراي والتشهي وليس الامر في محل
البحث كذلك فان مبناه على ما يقتضيه ظواهر الالفاظ وما يفهم منها من الهيئات بحسب
اوضاعها اللغوية والعرفية نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ الى
بعض محامله كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الراي والتشهي ولا
ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه اخر حيث قال بعد ذكر ما نقلناه
عنه والقول في ذلك ان الله تعالى ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه
فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم اخرين على ترك تدبره والاعراض عن التفكر فيه فقال
افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وذكر ان القران منزل بلسان العرب فقال انا
جعلناه قرانا عربيا الى ان قال هذا واشباهه يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه
ان صح ان من حمل القران على رايه ولم يعمل بشواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطا الدليل وقد
روي ان النبي صلى الله عليه واله قال ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى اخر
ما ذكره واما ما ادعى بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناشئ عن قصور
نظره من استنباط مطالب العلماء من عبائرهم هذا ومما كان حجة المفصل ان اطلاق
التفسير يتناول بيان الظاهر فيشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالراي وان الايات

الجواب

وفيه

التي يحتمل طريان النسخ عليها من جملة ظواهره وقد ورد المنع من العمل بالكتاب لمن لا يعلم ناسخه
وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا
ثبت عدم جواز العمل بهذا الظن ثبت بغيره لعدم القائل بالفصل والجواب اما عن الاول فبالمنع
من صدق التفسير بالرأي على بيان ما لا يظهر بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني
فبان تلك الاخبار انما وردت في حق من يمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب بالرجوع
الى المعصوم لحضوره فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسبة اليه او يقول المراد بالعلم ما
يتناول الظن الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا ذلك لما جاز العمل بالايات التي دلت اخبار
الاحاد على سلامتها من النسخ ولا خفاء في ان اصالة عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر
على اثبات عدم النسخ على ان عموم روايات الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم بعد
النسخ واما ما يقال من ان اصحاب الائمة ع كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف
عليها وكانوا يعملون بعموم الروايات المعتبرة بمجرد ورودها فبعد تسليمه مما لا ينافي ما
قررنا لجواز ان عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة منها
دون عمومات الاخبار التي يرد عليهم فكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا
بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء منها لمكان العلم الاجمالي بورود
التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم
انه يجوز تفسير الكتاب بما يقتضيه جواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع
اذا تجردت عما ذاك الخلاف مع مراعاة ما يقتضيه الهيئات اللاحقة لها على حسب ما
قرر في العلوم العربية وبما فسر به في الاخبار المعتبرة وان كان على خلاف الظاهر ويسقط الاحتجاج
بظاهره ما لم يتبين كونه تفسير الباطن فلا ينافي حجية الظاهر ومع الشك فالظاهر هو الاول
وقد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض الاطلاقات ببعض الافراد كتفسير الزور واللغو بالغناء
فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكمل او من باب حصر المراد فيه والثاني اوفق بظاهر
التفسير وان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظاهر
هو الاول فلو حمل مثل تفسير اهل الذكر بالائمة ع ولا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة

ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قررناه من حجية الظن في الادلة

ثم بحث الكتاب ؟ القول في الاجماع

مقدمة

الاجماع في اللغة يأتي لمعنيين
العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم والاتفاق
ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل من معناه الاجمالي
اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه مخالفونا بحدود فعن النظام انه قول قامت حجته
وقام بذلك الجمع بين انكاره كونه حجة وبين تخريجها لمخالفته وهذا منقوض بقول غير هذه الامة
عن حجة وبقولهم في غير المسائل الشرعية نفسها او فيها عن تقليد لقيام حجة التقليد او
لقيام حجة عند مجتهد وبقول احاد الفقهاء عن حجة وبقول النبي ص ان جعلنا المعجزة القائمة
على صدق قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد على
امر من الامور الدينية واحترز باضافة الامة اليه عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من
الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور اللغوية والعادية ونحوها فان ذلك
لا يسمى اجماعا ويرد عليه ان الظاهر من امته كل من تابعه لانه في معنى الجمع المضاف فيتناول العوام
ايض وليس قولهم معتبرا في الاجماع عند محققيهم الا ان ينزل الحد على القول الاخر بل يتناول
من لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع تحقق اللازم الا في العصر المتأخر
او حيث يقطع بموافقتهم ايض بناء على حمل الموافقة على ما يتناول مثل هذه الموافقة التأسيرية
ايض وحصوله في غير الضروريات بعيد بل يتناول من تدين بشرعه من الجن ايض واعتبار قولهم
في الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة ويمكن التفصي عن هذا بان الظاهر من الامة
من تابعه من الانس خاصة كما هو الظاهر من الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع هذا وايض ينتقض
طرده باتفاقهم على فضل عبادة من حيث كونها فعلا فاعلا فضلا لانها ايض امر من الامور الدينية
ولا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامر على ما يعم
مجازا بالقول او بالحمل ونحوه وفيه تعسف والثاني تخصيصهم بالموجودين في عصر واحد مقدار يكونوا
الوجيهين ولفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه والثالث بان قيد الحيثية معتبر
في الامة او القيد الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة او على امر ديني من حيث كونه امرا دينيا

تعريف الرازي

ولا يخفى ان التعويل في الحد على مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد
منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لا منفردا ولا منضما وقوله على امر من
الامور فيه توضيح لان الاتفاق لا يعقل الا عليه وكان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بامر معين
فيرد عليه مضافا الى ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان امر من الامور يعم الشرعيات وغيرها
بل يتناول غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقهم اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد
الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد ولا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام
الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجبي بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
ونبه بقوله في عصر على ان اجماع السلف والخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام
في سائر القيود واضح تمام ويشكل عليه بان المفهوم من الامر في الحد ليس الا معنى الشان دون
ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فيرد على طرده ما مر في الاشكال المتاخر
ويمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع واعترض على القرافي
في اخذه قيد الدين ورده بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور
حجية فيه واما اصحابنا فقد اوردوا له ايضا حدودا فمنها تعريف العلامة بما ذكره الفخر الرازي
وقد سبق ويشكل مضافا الى ما مر بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول
المعصوم على مذهب الامامية مع ان حجيته عندهم من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به
مطلق حكام الشرع ولم اجد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق بمعناه الاصلي وايضا يصدق
الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرف فيه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا
وايضا ان اردنا باهل الحل والعقد الجميع كما هو الظاهر لم ينعكس لخروج ما لو اتفق ما دون الجميع
وعلم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به هو وغيره وان اراد ما يتناول
البعض لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم
بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجماع رؤساء الدين من اهل الامة في عصر على امر وهذا
الحد هو حد الحاجبي وانما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم

المراد باهل الحل والعقد

تعريف الحاجبي

تعريف بعضهم

لاعتبار دخوله

تعريف صاحب المعالم

لاعتبار دخوله فيهم عندنا وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه على الحاجبي
مضافا الى الاشكالين الاخيرين اللذين اوردناهما على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق
من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والوجه في قيوده ظاهر مما
مر ويشكل عليه بان المراد بالموصول اما الجنس او العموم فان كان الاول فمع كونه مجازا اذ هو خروج
عن الظاهر من غير قرينة يوجب نقض طرد الحد باتفاق كل جماعة وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم او
علم بعدم دخوله فيهم وايضا ينتقض باتفاق المعصومين فانه لا يسمى عندنا اجماعا والا لكانت
جميع الاحكام الشرعية عندنا اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت المراد باتفاقهم في الفتوى
كالاجتهاد لا يصدق عرفا في حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم فالمراد بها هنا المعنى الاعم
لئلا يفسد الحد اذ الغرض دخول الامام عليه السلام في المتفقين وان كان الثاني فهو مع عدم انعكاسه
على مذهب غير مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف
عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا كما سيأتي فالصواب ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول
المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف نسبه بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية
على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم
ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين ليخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم
لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين ان يكون فيهم غير
معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض وعدم التعيين بين الكل والكلام
في سائر القيود ظاهر مما مر والنسبة بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة يقطع
بان بعضهم على التعيين غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في جماعة لا يعتبر
قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من
تضاعيف كلماتهم هو الاول والذي يقتضيه طريقتهم في الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه [illegible]
منزلة هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون ممن يعتبر قولهم في الفتاوى وان علم بانه
ليس بمعصوم اسقاط لها قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التخصيص في المهية مع ان الظاهر عدم
وقوع تلك الصورة ايضا كما سنشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام في [illegible]

الصواب في تعريف الاجماع

هذا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان مورد الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل الصور الاخرى
ايضا كما سيأتي اظهرها ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى على قول بحيث يكشف عن موافقة
قول المعصوم لهم ولو بضميمة خارجية والوجه في ذلك يعلم مما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في
الاجماع جارية على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فلا ان يعرف هذه
الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ورده
عليها وتخصها ماس والفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في هذه الحدود الرأي
والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق
جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع فيهم بعينه ويكون القطع بقوله
مستندا الى اتفاق الاخرين ولك ان تجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة عن الاتفاق
الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمنكشف عنه ولو عرفنا الاجماع بانه الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم على حكم ديني كان اخصر واجمع **فصل** اختلف القائلون بحجية الاجماع
في مدركها فلاصحابنا رضوان الله عليهم طرق ثلثة الاولى ما ذكره العلامة وجماعة وهي
ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به اذ هو لازم الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء
مامون عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فمرادهم
باتفاق الامة هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان الشرف في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق
الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولا في الاجماع بالمعنى المتداول
عند العامة ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض
على الطريق المذكور بانا ان علم بوجود المعصوم بين الامة فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول
الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجيب بوجهين الاول
ما حكاه بعضهم عن المرتضى رضي الله عنه من انا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا
وانما بدا بذلك المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي
هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء
فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم في علته ودليله هذه عبارة المنقول

عنه ولا يخفى

عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا برأسه بحيث يعتد به كما هو
المعروف بين اصحابنا حيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب
والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شانه لا يكون البدل بحجيته لغوا كما ذكروه الثاني
ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال
المذكور انما يرد اذا كان المقصود العلم باقوال الامة وبقول الامام فيهم على التفصيل والتعيين
وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالا فانا اذا علمنا علما اجماليا
بان جميع الامة متفقة على حكم علمنا بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا
كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي
لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا كل حيوان جسم وبه يندفع ما اورده بعض اهل التصوف
على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر والاستدلال
ثم قال وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين لتحقق العلم الاجمالي
ولو بدلوا ذلك بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى لما مر وبعبارة فلكنا قول يمكن
تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلا على الحكم وانما الدليل
عليه قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق ليس دليلا على الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم
فلا وجه لعده دليلا الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلا على قول المعصوم لان العلم بقول
الجميع يتوقف على العلم باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله ايضا
فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا ولا خفاء في ان الاعتراض المذكور انما يأتي
الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض بدفع الوجه الثاني كما يشهد
به جعله من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول فلا مدخل لاعتبار الاجمالية في دفعه
اذ للمعترض ان يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لان حجيته باعتبار المعلوم فهو
في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول
المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان
المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فمقتضى كلامه ان الاجماع المعتبر من الادلة على

المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا وهو غير مستقيم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل
ويكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول الجميع عن قول المعصوم فيصح ضم الكاشف الى
المنكشف عنه ووصف الجميع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجماع
الى التفصيل في غير صورة كشف قول غير المعصوم عن قوله للزوم الدور ح او استند الى امر واحد فلابد
هنا من تفصيل وتوضيح المقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي
يكفي في حصولها مجرد تصور طرفيها بل لابد له من منشأ يستند اليه وما يصلح ان يكون سببا لحصوله
الاول امور الاول منها استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم انطباقهم على الحكم وهذا
منها مع تعذره او تعسره وندرة وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام
فيهم بشخصه ووصفه وقوله ح فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه اصلا كما ذكره المعزز
سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى اولا وقد نبه
على هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق
انه لا يسمى اجماعا عندنا لان الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل
هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة
المنقولة عنه ان كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والا يرد
منها عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحد فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون
نظر الى اقوال الاخرين سواء اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه
وهذا انما يتصور اذا علم المتتبع ان الذي افتاه في وقت معين او مكان معين هو الامام
لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعصوم او خطه بمعجزة او باخبار صادق وعلم بعلم
لشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام بعينه
فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيما مر اذا
منها علم قول الامام بعينه بدل قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام
بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كانت هناك اقوال مختلفة اللفظ متحدة
المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول ح بتحقق الاجماع وفائدته من حيث توقف العلم

بقول الامام ورأيه على العلم باقوال الجميع وتوافق آرائهم وعلى هذا ينبغي تنزيل الحذف على عبارة
المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقيده بصورة
العلم بشخص قوله ايضا ويمكن دفعه بان معرفة رأي الامام ح لا يتوقف على معرفة آراء الاخرين
بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى اذ بعد تعيين قوله من بين اقوال القائلين كعدم
تمييزه بين اقوال القائلين فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور واحد تلك
الاقوال منه لا الى موافقة غيره له فكذلك في الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى
قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني والتعيين تحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر
التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة رأي كل واحد من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف
على العلم بصدور واحد تلك الالفاظ منه وحيث ان الفرض علمه بدخول الامام فيهم فلا بد
ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها منها
ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله المعلوم دخوله في الاقوال ح
العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال لفظا او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا
يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطريان مانع هناك كالظلمة او مع جهله بوصف
الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقبل
تعيين الحجة بعده عند المتتبع وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد
او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق
هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم ومتوصل اليه بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره لانتفى العلم
بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا
عنه بالذات او بالواسطة كما ان قول المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف
عن قول النبي ص وهو كاشف عن قوله تعالى وكذا ما كشف عن لفظ الكاشف عن المراد بل اذا صح تسمية
خبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف الاول
عن قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول
فلان اعتبار قول غير الامام ح لا يكون لغوا كيف وهو الطريق الموصل الى قوله اما وصفه

بالحجية فلما عرفت من ان العبرة في صدق عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة
وقد عرفت ايضا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام واما الثاني
فلان العلم بقول الجميع وان توقف على العلم بقول الامام لانه احد احاد المجمعين لكنه لا يتوقف
على العلم بقوله من حيث كونه اماما بل يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه احد المجمعين
والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما لانه الذي هو حجة على الحكم فلا دور
الثاني ان يتظافر نقل اطباق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يخبر به عدد دون
التواتر وينضم اليه القرائن المفيدة للصدق حيث يحصل العلم باتفاق الكل باحد الطريقين
كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول
فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم ولهذا لو كان المخبر به
هو قول البعض لم يستلزم الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه ولم يلزم عليه لغو واما
الثاني فلان العلم بالجميع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالاحاد حتى يتوجه اليه اشكال
الدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستندان الى الخبر المتواتر والمحفوف بقرائن الصدق
الا ان العلم بالثاني تفصيلا مستند الى العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول
البعض بطريق التتبع وبقول الاخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم
او جماعة منهم باحد الطريقين السابقين ويعلم قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم
ولا فرق حينئذ بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه او لا اما القسم الاول فلا اشكال في كون
الاتفاق فيه اجماعا وحجة مطلقا لان قول من عدا المعصوم كاشف عن قوله ط وقوله كاشف عن
الحكم فقول الكل حجة على الحكم وكاشف عنه فهو على حد الصور السابقة التي حكمنا بالكشف فيها
وان كان فرق ما بينهما من حيث ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من عداه
كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال فيه في حجية القول الكاشف عن قول المعصوم كما
لا اشكال في حجية المجموع منهما كما عرفت لكنه خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى
اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة من القول المنكشف عنه عدا قول المعصوم
فانه مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجة كما عرفت نعم لو كان القول المنكشف

عنه كاشفا

عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه وعلى المجموع كما لو كشف قول المتاخرين
عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم حجة
واحدة من اية محكية او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن اطباق الكل على مقتضاها
كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ايض والتحقيق ان هذا الاتفاق مع خلوه لعلم به عن الفائدة
لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن
ان يفصل ح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم
لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم بمعنى كونه
مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع
وجود رجل مجهول النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه يتم مع العلم بنسب الكل ايض
وكذا لا حاجة الى ما اقله الفاضل المذكور من كلامهم به من عدم العلم باجمعهم تفصيلا الا انه
يكون مع العلم بهم تفصيلا ايض واعلم انهم انما اعتبروا دخول مجهول النسب في الاجماع
ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين ولا خفاء في انه مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة
ويوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزمه ان ينتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب
المعالم وغيره بل يلزم على ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ولو اعتبر تعدده فخلو اكثر
كلماتهم عنه يوجب ان تكون الحجة في اتفاقهم فيلغى اعتبار اتفاق الباقين ولا قائل به
ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة عليهم السلم
ويتعذر في زمن الغيبة فعمدة الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية الطاهرية عن التمم
والبحث هنا عديم الجدوى والفائدة الثانية حجة ما ذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة
اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بهما ما يدل على خلافه تعين ان يكون
حقا والا لوجب على الامام ان يظهر ويظهر التعويل خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يودي
الى الحق الامة ولا بد ان تكون معه معجزة يدل على صدقه ليمكن التعويل على قوله والذي يدل
على ذلك امور منها ان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو
موقوف في محل الفرض على البيان بالوجه المذكور فيجب ومنها ان اتفاق الامة على الباطل قبيح

والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه الظهور
وردعهم ولو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام منها
الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص بهم فيجب تبليغه كما يجب
تبليغها ليتم عذر الخالق على الخلق في امر التكاليف ولا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها
ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا فقد بعدم امكان التبليغ في حقه منها
او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية
عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة ومنها ما ورد في جملة من الاخبار ان منها
الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتم لهم ولولا ذلك
لاختلط على الناس امورهم وعن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا
من اهل بيتي موكلا يذب عنه وتبين الحق وترد كيد الكائدين وعنهم ان لنا في كل خلف عدو
لا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين ع
اللهم لا تخلو ارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل
حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم مترقب ان
غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه واداب في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون
وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله ص
وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وهذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة
مدفوعة اما اولا فبالنقض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها بين اصحابنا الذين بذلوا جهودهم اما اولا
في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسائل الكتاب وخلوص قصدهم في الافتاء
عن الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض يمتنع ان يكون
حقا عند غير اهل التصويب فقضية ما قرر من الوجوه وجوب ظهور الامام ع لمن اخطا في النظر
وتوسل لارشاده الى الحق اما بحجة بينة او باقامة معجزة ولو وقع مثل ذلك لشاع وذاع ولادى
الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بيننا وليس الدراية ولا الانصاف يكشف ذلك بعدم الخلاف
واما ثانيا فبالحل وهو ان الذي يساعد عليه العقل ويعاضده النقل انما هو وجوب تبليغ الاحكام واما ثانيا

في الجملة

في الجملة لا مطلقا فانا نرى بالعيان ان كثيرا من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما
المخدرات منهم في الحجال ما بلغت اليهم دعوة النبي ص وكلامه ومعجزاته ولا خطرت ببال عامتهم وجوب
الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تعالى هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام
لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل مبعث النبي ص او
قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق
لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ بما قلناه من غير ان يتاخر التبليغ في حقه عن اول زمن بلوغه
ونحوه مع ان انتفاءه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه تعالى تشريع الاحكام
على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد البلوغ
قد يكون اذكى واعقل من كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية والتحريمية
فاتضح ان الواجب عليه تعالى انما هو تشريع الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد
البلوغ وكذا الواجب عليه تعالى انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد بين العباد فيكفي ارسال
الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك مانع
منعهم من التبليغ اليهم بسبب مكائد الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع
الوجوه الثلثة الاول فان قلت فما الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا
من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وايضا اي فرق بين منعهم وبين منعه
تعالى اياهم من التبليغ فهل يرى ان ذلك على اطلاقه مستلزم للفساد قلت الفائدة تحمل الطواغيت
لاوزار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل الغرض الداعي
الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين
وبه يندفع الوجه الرابع ولعل هذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في تجريده من ان وجوده
الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه
حيث قال ولا يجب عليه الظهور لانا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع
به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار

لظهر وانقطعنا به وادى الينا الحق الذى عنده انتهى وتمام ظهر الجواب عن الاخبار وايضا فان
فيها فيما فقد طوى ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد ردعهم واتمام الحجة ان تمكن منه
تمكنا عاديا فان المعتبر فى التمكن هنا التمكن العادى كما يدل عليه ما لاحظه سيرتهم ويجرى
طريقتهم وعلى قياسه الكلام فى بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على ازمنة يساعد عدم وجود
الموانع من ظهوره بالاضافات المعنوية والفتوحات السرية على الوصول الى المهمات الشرعية
التى يفضى الكاره الى الخروج من الايمان او نقصان درجة صاحبه فيه كما يرشد اليه قوله
فان اثاره فى قلوب المؤمنين منبثة وفى غيره من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم
فى غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح فى العدة بما حاصله
انا لو وجدنا بين الطائفة قولا لم نقف له على مخالف ولا على ما يقتضى صحته او فساده وجب
القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر خلافه
وعلله ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفى فى الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغى ان لا يسمى
اجماعا اتفاقهم على اخذ الاتفاق فى تعريفه وان اختلفوا فى سائر قيوده الا ان يا خذ القول
الكاشف مع المنكشف عنه ويسمى المجموع اجماعا او يشكل بان مجرد عدم وجدان وجود المخالف
لا يقتضى عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما تساعد على عدم وجوده لا ظهور عند عدم
وجود المخالف لا عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفى فى القاء الخلاف بينهم ان
يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما او يظهر القول بالخلاف بل يكفى قول الفقيه المعلوم
النسب به بل يكفى وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه اما الوجه الاول فلانه لا يوافق
غرض الشيخ من ردع الامر وردهم الى الحق واما الثانى فخارج عن محل الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد
مخالف واما الوجه الثالث فراجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة ان كانت
بحيث تنهض حجة فى النظر عند الكل او عند القائل بها فهى سند قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ
عدمها فان اراد بها ما تكون قطعية ولو فى النظر كما يساعد عليه طريقته فيخرج عن محل الفرض
وان لم تنهض حجة فى النظر لم يجد وجودها فى دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور نعم كان
على الشيخ ان يشترط فى قطعية الاجماع بعد اشتراط عدم وجود دليل قطعى على الخلاف امورا

منها

منها ان يكون تلك الدلالة الدليل القطعى قد بلغ الى المتفقين كلا او بعضا فلو قدر وجود دليل
قطعى وخفى على المتفقين لم يكن معنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقته ومنها مضى
زمان يمكن ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية فى الاجماع قبله لعدم العلم
بموافقة المعصوم ومنها ان يعلم بقاء المتفقين على ارائهم فى تلك المدة فلو احتمل رجوعهم
او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم لهم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها
ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف فى تلك المدة اذ مع تجويزه فلا يقطع بموافقة المعصوم
لجواز ان لا يوافقهم فى القول ولا يظهر لتحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او حالة وربما
امكن التمسك فى نفى الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معه ظنيا لا قطعيا
ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب واحدا كان او اكثر بقول
لمستند اجتهادى وتحققت هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المستند المذكور
لزمه وجوب البناء على الحكم الثابت والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق
الا الظن به او مجرد ثبوته فى الظاهر اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لا دخل
على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها وجوب حفظ اقوال علماء العصر وجمعها
وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعى من الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز
الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع
لئلا يخالف الدليل القطعى او يعدل مع التمكن منه الى الظنى ولان ذلك من جملة الادلة فلا
بد من الفحص عنها كما يجب عن غيره ولا خفاء فان الالتزام بهذه اللوازم لا يخلو من بعد بعيد
فليما اصل الطريق الثالث وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين ان يستكشف عن
قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة فى الاحكام وطريقتهم
التحرز عن القول بالرأى ومستحسنات الاوهام فان اتفاقهم على حكم وتسالمهم عليه مع ما يرى
من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما قد يؤدى بمقتضى العقل والعادة بمعونة ولى
حدس العائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم
انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف ولا يعرف

المعصوم الذي اليه مرجع فتاويهم واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين
وعن فعل الرسول صلعم وعن قول الله ثم بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية بان
علومهم مستفادة من علم النبي صلعم وعلمه مستفاد منه تعالى ثم قد يستقل هذه الطريقة بالا
ستكشاف وذلك انما يكون غالبا حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية المسلمة
عريا عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات تقريبية
من الاثار والاخبار فالاختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف وذلك انما يكون غالبا
حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية الكاشفة عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن
قول بقية الرؤساء والمتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم واراءهم من اتفاق اتباعهم الذين طريقهم
عدم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل الحاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة
الى العلم باتفاق الكل بل قد يستكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقررة
لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم الاستكشاف بهذه
الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في قوله دواعي
التقية والاتقاء ويسلم عن شبه التاويل والخفاء ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقات
وانتفاء العول في الميراث وامثال ذلك ولا يقدح لاعتضاد بعض الشواهد الخارجية
من الاخبار والاثار اذا المراد بكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما من نظيره
في مسئلة التواتر واعترض على هذا الوجه بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في
القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان
في الفقيه لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها
بل لابد من تعميم العنوان بحيث تندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة
الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة
المشتركين بين الفريقين وضعفه ظاهر لان العقل باعتبار حجية القول المستكشف
عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لما نبهنا عليه من ان الكاشف
عن الحجة حجة في الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة المستكشف عنها مع ان كشفها عن راى المعصوم

الاول

منها

منها

ايضا قد يبتني على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة من السهو والخطاء وعدم القول
بخلاف معتقده حيث لا داعي ومنها ان الاجماع اصل من الاصول المبنية التي عليها مبنى اكثر
احكام الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجيته وضعفه
ايضا ظاهر لان انضباط الطريقة المذكورة بالاحالة الى الوجدان في حصول الاستكشاف بها و
اختلاف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف
غير قادح بعد وضوح المبنى والمناط وان اراد بعدم انضباط المبنى ان ليس هناك عدد
معين يكون الاستكشاف به على الاطلاق فهذا ايضا نظير ما في التواتر الثاني ان يستكشف
بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة غير جلية ومنه
قول المعظم بطهارة المخالفين عدا ما استثني فان هذا الحكم وان قطع بصدوره عنهم قولا
وتقريرا نظرا الى مصير المعظم اليه مع اعتضاده بمساعدة السيرة المستمرة لكن لا يقطع بان ذلك
قولهم الواقعي ومذهبهم الذي عليه في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ
الشيعة من فتن العامة الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي عقلي او نقلي
متواتر او احاد محفوف بقراين الصدق والصحة فيستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة
استكشافه من الدليل المذكور وربما يكون هناك دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة
عن كونه قطعيا اما بتعدد الاسناد او بانضمام قراين قطعية المفاد واورد على هذه
الطريقة بامور منها انها غير منضبطة المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا
تبتني على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية لان مرجعها الى اقتضاء العادة وفيه نظر
لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة انه لا فائدة فيه فقد كما
عرفت وان اراد عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلا عقليا
او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما اما اذا كان المستكشف عنه حديثا اماميا
او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الوقوع توقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية
قطعا و وجهه واضح فلا يتم ايراده على الاطلاق مع ان لنا ان نمنع توقف حجية الاجماع في جميع
اقسامه على المسئلة الكلامية وانما المسلم توقفها عليها في الجملة ومنها ان المستفيض

منها

الثاني

الثالث

منها

منها

ان كان تعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف ذلك لنا عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل
وان كان على قطعي فاثباته لا تخلوا عن صعوبة لان طريقتهم المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني
ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بانه قد يتبين بشواهد يطلع عليها المتتبع الممارس ان الكل
لم يعولوا على دليل واحد بل لهم على ذلك دلائل تعز بكل بعضها فيستكشف باتفاقهم من دلائل
ظنية وفيحان يستفاد منها العلم او يستكشف به عن دليل ظني ويقوم عند شواهد وامارات
اخر فيفيد بمعونتها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويلهم على دليل قطعي ويقطع
ايضا بكونه دليلا قطعيا بحكم العادة بامتناع تواطيهم على الخطا فان قيل الدليل القطعي
امر غير حسي فكشف الاتفاق عنه يقدح فيما ذكروه في التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امرا
حسيا قلنا انما قصدوا بذلك ان التواتر في غير الحسيات لا تستلزم افادة العلم
كما نبهنا عليه في محله لانه يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع
عدم كون الدليل مفيدا للعلم حسيا اذا كان المستكشف عنه دليلا سمعيا ولا يقدح
كون الدلالة امرا عقليا لاستنادها الى الحس كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما ستذكره
في دفع بعض حجج العامة من جواز ان يجتمع الكل على الخطا فان ذلك سلب للايجاب الكلي فلا
ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهر في معول
عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما
اذا اتفق على الحكم جماعة من قد عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوقين
ومن يحذو حذوهما فيستكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد متضح المفاد
وذلك حيث يعرف من طريقة المتقين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد
في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الوثوق التام بافهامهم
وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في علوم العربية وعلم الدراية بل قد يستكشف به عن
كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بهما ويستكشف به اخرى
عن كونه نصا في الجملة ويعول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حد الشهرة في علو
الجزم اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل او العلم التفصيلي به في وجوب به والركون اليه

لكن يبقى من ذلك لا يسمى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع الاتفاق الكاشف عن راي المعصوم كشفا
قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجية الاجماع بوجوه عقلية
ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين الاية وجه الدلالة ان سبيل المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد
بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين وتكذيب في حرمة الاول على الاستقلال فيكون
الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما حسن الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء
وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه
من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها فقد تبين الهدى فيعتبر ذلك في الاتباع المعطوف
عليها ايضا لان العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في
المعطوف ايضا لانهما كالجملة الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقتضي حرمة
مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق المجرد عن الحجة لا المقرون
بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد
على اتباع غير سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع ضعيف
غير حق لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على احد من المنافقين والمتبعين لغير سبيل الحق
لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض وفيه حيث لمنع فضا والعطف بان شاركه مطلقا او تحقيق
القول فيه ان العطف اما ان يكون بين الجمل التامة او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون
القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق ما قبله فيهما فعلى الصورة الاخيرة لا يلحق القيد المتاخر
الا ان ينهض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره لاصالة عدمه مع قصور العطف عن افادته
فان قلت يمكن استفادته من ظاهر العطف من حيث بناؤه على المناسبة وهي اقوى مع الشركة
في القيد قلت انما يتجه التعويل على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف والاستعمال
وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظاهر لحوق القيد بالنسبة للمعطوف مع امكانه
اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما
مقيدا يوجب تعلقه بالاخر ايضا مقيدا لاتحاده واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر

منها

بقرينة المذكور فالظاهر ان يكون المقدر على حد المذكور فيكون تابعه مقيدا مثله وظاهر ان الاية
من الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد للمعطوف الى دليل والقول بان المعطوف والمعطوف
عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر تنبيه
في ترتب الوعيد على المشاقة هو كون الرسول حقا وحرمة مشاقته فقضية ما ذكر ان المعطوف
للمعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين ايضا وهذا
منها لا يقتضي العلم بسند الاتفاق ومنها ان غير وسبيل ان كانا او كان احدهما للعموم دلت
الاية على ترتب الوعيد على من اتبع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير
لبعض او بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم يكونا للعموم بل كانا للبعض بعضه
لم يثبت به المقصود ولا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة الى
المسائل المعلومة من الدين نظرا او ضرورة وفيه ايضا بحث لمنع الحصر والتحقيق ان ما للجنس ووقوعها
في سياق الموصول يقتضي عمومها لجميع الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع
منها الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو غير مراد هنا قطعا واطلاقه
على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لانعدام العلاقة المصححة للتجوز فيتعين ان يراد به الدليل
لان سبيل معنوية الوصول به الى المقصود فتدل الاية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا
اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين ان لم يكن الثاني
منها اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال ولا يخفى ان حمل السبيل على الدليل غير
ملائم للسياق لان الاية تم صحة اطلاقه على المعنى الاول لا يوجب الاجمال بل قضية التعميم كما مر شموله
متابعته والاقتداء لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا
به مؤمنين او سبيلهم في متابعته والاقتداء به او نصرته بدليل قرانه بمشاقة الرسول
منها والجمع بينهما في الايعاد ويمكن دفعه بمنع صلوح ذلك قرينة على التخصيص على تقدير التعميم ومنها
ان المستفاد من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذ كان سبيل المؤمنين عدم
اتباع غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق ان مقتضى
هذا الاعتراض ملزوم التنافي في مدلول الاية من حيث اتفاقهم قبل نزولها على عدم جواز

الاخذ

الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ومقتضى الاية على ما بنى عليه الاستدلال وجوب الاخذ
بكل اتفاق ومن جملتها الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز
الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب الاخذ به يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور
وهو تناقض فلا بد من دفعه من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا الاتفاق
المجرد عن الدليل وهي انما تنهض حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل
الى ترجيح الاول بقلة التخصيص لتغاير الموردين فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل
هو اصل العدم بخلاف الثاني والترجيح بقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاقل في الاكثر ومنها منها
ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان الواسطة بترك
الاتباع مطلقا ويشكل بانه ان ارادوا باثبات الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر في مفهومه
موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالف الاجماع متبعا لاحد ففيه ان المراد بالاتباع مجرد الاخذ
بدليل تعديته الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم
اتباع لغيرهم ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان ارادوا بالواسطة عدم الحكم
والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب الواقع يوجب حصر الجواز في اتباعهم
فان اريد بالوقف مجرد السكوت وعدم الحكم فليس مذهبا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام
في عدم جواز مخالفة الاجماع لا في جواز السكوت في الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه الحكم
والفتوى بل غير متصور في حق من وقف على الاجماع واذعن بدلالة الاية وان اريد به الحكم
بالوقف والتزام احكامه كما هو المقصود بحيث يعد التوقف من اهل المذاهب فالاية تدفعه
حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول المجمعين اذ لا مخرج عنهما بحسب الواقع
ومنها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم
في الحكم وان لم يجب فقد جاز ترك متابعة سبيلهم وفيه ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم منها
والفتوى ونحوهما دون الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين هم الذين علم منهم
الايمان بان علم ان باطنهم وفق لظاهرهم وهذا مما لا يقطع به في غير المعصوم لاحتمال التخالف بيم
في حقه وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى واختاره جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة وغيره

وضعفه ظ لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة مع انا لا نسلم انحصار الطريق
الى معرفة المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي اظهاره للايمان كما يعرف من معاملته صلعم معاملة
المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق يعتبر بالنسبة الى بعض احكام المؤمنين دون بعض (منها)
مجازفة بعينه ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع بانتفاء
الدواعي المقتضية لايراد خلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالبا فلا يثبت بالاية
حجية الاجماع مطلقا وجواز التعويل في ذلك على قولهم غير واضح لانها انما تفيد الظن بمعتقدهم
ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الاية لانقطاع السبيل الى
تحصيل سبيل المؤمنين قلنا لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه بل في بعض الموارد بل وقوعه
في احكام الضرورية تترى ما قام عليها الحجة قطعا [illegible] بوضع انكاره وفيه تعسف ومنها (منها)
ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وهو ان دلالة الاية على حجية الاجماع بعد التسليم
ظنية لان مرجعها الى الظاهر للفظ وحجيتها انما تثبت بالاجماع فلو ثبت حجية الاجماع بها كان
دورا وفيه نظر اذ لا نسلم ان حجية الظواهر لا يثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة
القاطعة المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء
التكليف وانسداد طريق القطع اليه ولا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول
اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها فقد اعترف بانهم متى اجمعوا على القطع
فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية هذا الاجماع (منها)
على اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وجه الدلالة انه تع وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يجتمعوا
على باطل والا لانتفى عنهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل في الامر بمعروف واحد والنهي
عن منكر واحد فيدل على انهم امرون بكل معروف وناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجتماعهم
على الخطا والا لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تع به وفيه
نظر لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة وهو مخالف للواقع بالضرورة

فلا بد من تاويلها بتنزيلها على بيان انه فيهم اكرمهم بجهة الاهلية من بين الانام وان الخطاب
مخصوص ببعض هذه الامة وهم الائمة عليهم السلام ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من ان الاية
في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة واما تحملها على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف
وما يجتمع على النهي عنه فهو منكر فابعد من الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطا
بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم المعروفين لان ما ادى اجتهادهم الى كونه
معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان
كان معروفا في الواقع مع ان الخيرية لا يستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطا سلمنا لكن
يكفي في صدقها امرهم بكل معروف واقعي ولو اجمالا ونهيهم عن كل منكر واقعي ولو اجمالا
فلا يدل على عدم خطاهم في التفصيل مع ان الاية اخص من المقصود من حيث انها لا تدل
على خطاهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والندب والكراهة اما الاول
فواضح واما الاخيران فلعدم صدق الامر والنهي في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم
ان المراد بهما معانيهما الاعم ولو مجازا كطلب الفعل او الترك ومطلق المرجوح لمكان مفادها
ايضا اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطا منهم في الواجب بالحكم
(منها) بندبيته او في المندوب بالحكم بوجوبه او في الحرام بالحكم بكراهته او في المكروه بحرمته
ومنها قوله جل شانه وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه
الدلالة انه تع وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع
اتفاقهم على الخطا لان ذلك يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء
على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل وضعفه
ظ مما مر لان ظاهر الاية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها على مجرد
الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ومن ظهر فساد الاستناد الى التعليل مع ان المعتبر
في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا في الاخرة
وان لم يكونوا عدولا في الدنيا لحصول ملكتها لهم قبل الموت او بعده مع جواز ان تقبل
شهادة المؤمن الفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس مع الفارق

منها

ومنها قوله عز اسمه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان
الرد اليه تعالى والى رسوله غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك
الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع اما اولا فبالنقض
بقول الجماعة فان ومنها او اجماع يعني الدليل بمجرد خلوه عن التنازع مع ان المستدل لا يقول به
ويمكن دفعه بالتزام التخصيص واما ثانيا فبان الظاهر من المنازعة التخاصم في الحقوق والامور
المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت فليستقيم المفهوم اذ المحاكمة فرع المنازعة ولان المتنازعين في الاحكام
ان كان نزاعهم عن دليل لم يجب عليهم الرد والا لكان نزاعهم بمحض ما اشتهر من الحكم
من غير دليل وتخصيص الامر بهذا الفرض المحرم تعسف بين وحملها على صورة تعارض الاخبار
او الادلة مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم
على ما ذكروه عدم وجوب الرد على غير المتنازعين مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب
الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصود اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم القول
بالفصل واعلم ان قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على
عدم اجتماع الامة على الباطل من الايات التي تمسكوا بها لكنه ظاهر في وجود معصوم بين الامة
وكثير منهم لا يقول به ولعلهم تركوا الاستدلال به لذلك واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله صلعم لم يكن ليجمع امتي على خطاء وقوله كونوا مع الجماعة وقوله
يد الله على الجماعة والجواب اما اولا فبالطعن بالسند ودعوى الغزالي تواترها معنى
وان كانت من حيث الالفاظ احادا مبالغة ومنع لان من شرائط التواتر بلوغ المخبرين
عددا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم على الكذب وانتفائه في المقام اوضح شيء حتى اعترف
به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي وردا به على الغزالي ولان من شرائطه توافقها
في المعنى المتعين تواترها فيه وانتفاؤه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمنع دلالتها على المقصود
اما الرواية الاولى فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر في الجنس بقرينة تحققها في بعض الموارد
فيكون مفادها عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء وقضيته ذلك ما يقوله الامامية

من عدم خلو

من عدم خلو الامة عن المعصوم واتمامه بما زعموه اذ كان المراد بالخطاء فرد منه او خلاف
الحق من المعروف قطعا والعجب انه قد اعترف بما ذكرناه بعض اهل الخلاف ونقل عما يلزم من
فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من
المعروفين والمستورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من
الاعصار من معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة لها على حجية اجماع علماء العامة ولا علماء
الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن الرواية
الثانية واما الرواية الثالثة فان حملت على الاطلاق لزم منه وجوب موافقة كل جماعة
وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس هناك معنى
ظاهر يتجه الحمل عليه فحملها على صورة اتفاق الكل ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين
وهم كبار الصحابة الذين عرفت لهم المزية على غيرهم علما وعملا كعلي وسلمان وابي ذر ومقداد
وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة والذين انكروا بيعة الاول بعدما عرضت
عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجئوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند
الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى من كفر بالله فيها تعريض بما بعثهم في ذلك وتنزيلها
على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروه مع حجية اتفاقها السفلة الذين عقدوا بيعة
الثلثة واما الرواية الاخيرة فقصورها لا لتها على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم
ممكن واما العقل فتقريره بوجهين الاول ان العادة تحيل اجماع الكل على الحكم الشرعي من غير
دليل قاطع لما ترى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق
عليه عادة وفائدة واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد او عن ادلة
ظنية مع كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة لا نسلم قضاء العادة
في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا
لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني ان الجميع قد اطبقوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع واورد
عليه اولا ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى

الطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخلفه الحمية لدين ابائه وغشي بصيرته التحفظ لطريقة كبرائه
بان هؤلاء الشرذمة قليلون وهم من اهل البدع والاهواء قد نشاؤا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد
بهم ولا بخلافهم وانت خبير بان ما انسبوه الى الناس من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر
مفترياتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع
مطلقا وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بحيث اتفق العلماء
الثاني الشاهدين مع ان ما ثبت عندهم في الحجية كما عرفت والثاني انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع
وجوابه وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرف من الدليل ليست لحجية مطلق الاجماع
بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع
فان فساد هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول
من القى هذه الشبهة بين الناس واستخف قومه بها هو الثاني حيث رام دفع الخلق عن اهل الحق
فلم يجد سبيلا اليه سواها فزعم لهم انه سمع من الرسول انه قال لا يجتمع امتي على الخطاء فاشار
لهم الى الاجماع على امير والبيعة معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق وعجل بذلك مخافة
ان يفرغ علي صلوات الله عليه ومن كان معه من خواص الامة من تغسيل الرسول وتجهيزه
ودفنه والصلاة عليه ويخلوا بامرهم فتركوا تشييع جنازته بينهم والصلاة عليه وتفرقوا من
حوله وسارعوا الى عقد البيعة ونصب الامير ثم قد وقع التشاجر بينهم هناك مما لا يخفى على من وقف
على كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين اجتمعوا على بيعة
الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولو سلمنا الرواية لقطعهم بصحة صدورها وبمراده منها
فمجازفة واضحة اذ بعد تسليم وثاقة المجتمعين وورعهم والتزامهم بعدم التخطي عن منهاج الشريعة
وخلوصهم من الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في منصب الامارة وبغض اهل
الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وخبث فطرتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة تشهد
واضح عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبر احاد وانه حجة
كما في سائر المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدلوا عنه من غير قرينة كيف لا
وقد كان اكثرهم عواما همجا رعاعا وقد انكر عليهم ذلك اولو الدراية والبصيرة التامة

كعلي عليه السلام

كعلي عليه السلام وسلمان وابي ذر والمقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والانكار
حتى انهم الزموهم بها بالتهديد والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة
لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك ورد شهادة
اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى
الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تاخر عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما
هو قطع عما غايته اثبات الظن وحق من قبلهم قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم
في تاصيل مذهبهم مستند الا الاجماع ولا لهم على حجية الاجماع دليل يصلح للذكر الا من
الروايات المعدودة حرسندا ودلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك ولو كان لهم
دليل اقوى ومستند اجل لذكروه وانتصروا به اذ طالما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد
وترويج طريقتهم الكاسد فلم يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة
ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع ولعله
[illegible] انه لما ضاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية
خوفا من شناعة الالزام ومحافظة على اساس دين ابائه وكبرائه من الانهدام والانفصام
هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكر الاجماع بوجوه
الاول سخيفة غير صالحة لان تذكر فالصفح عنها اولى لا جدوى بقي في المقام مباحث لا بد
من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن
الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف
على ارائهم واما في زمن الصحابة فقد كان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم
فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرا ورام باستثناء الصورة المذكورة تصحيح مذهبهم
حيث ان بناءه على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه
في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة
النقل وما ذكره انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا ورود

له عليه ورده بعض المعاصرين بان مراد العلامة نظائر الاخبار على كل فتوى من فتاوى العلماء
لا نقل الاجماع ومنشاء الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه اقول وفي كل من الرد والايراد والاعتراض
مع اصل الدعوى نظر اما في الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير
مع تانيث المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره ايضا
يكون بالنقل غاية الامر ان يكون النقل تفصيليا واطلاق كلام المورد يتناول النقل التفصيلي
والاجمالي واما في الايراد فلان مقصود القائل منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن
الصحابة مطلقا وغرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فلا تدافع واضح نعم لو اراد
المعترض بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه
مناسبة بكلام القائل لكثرة عن صالح لهذا التنزيل واما في الاعتراض فلان قضية ما ذكره القائل
من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارضين تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع على
اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظاهر الاعتراض لصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها
بطريق نقل الاحاد ايضا وصل من النقل التظافر اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط في العقل
والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع متناول فان ليس الاحاطة بنقل الوسائط
في العقل الا من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول واما في اصل الدعوى فبان الاطلاع
على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين
ولو بطريق الحدس من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد ينال لمريد التشكيك فيه
بشبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليها ثم ان صاحب المعالم قد اقتفى اثر هذا القول فقال
الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او احاد حيث يعتبر او مع
القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان
السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه

حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف في سياق القول
المذكور مع اعتراضه العلامة واجاب بما حكيناه عنه اقول الظاهر ان مراد من منع الاجماع دخول المعصوم
في المجمعين على وجه لا يعرف نسبه اذ انما يقول به بالنسبة الى زمن الغيبة مطلقا نظرا الى ان الامام
لا يمكن فيه من الظهور بطريق يعرف نسبه فيظهر في صورة عالم من علماء الشيعة مع اختفاء نسبه
لا لقاء الحق بينهم ومع هذا امكن منع الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور ايضا كالزمن الذي
تشتد فيه امر التقية او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى زمن الامام فيه ظاهر او متمكنا
من نشر الاحكام فبشاعة هذه الدعوى غير خفية على احد ومما يدل على ما ذكرنا ان دعوى الاجماع
انما توجد في كلمات اصحابنا الذين قالوا بعد الغيبة ودعوى انهم عثروا في ذلك على اتفاق
العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف
نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع عليه لا يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا يخفي فيه بل بالزمن
في ظاهر كلام المعالم في غير صورة النقل مطلقا وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي والتحقيق ان
هذه الدعوى في زمن الغيبة ايضا لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة وقد عرفت
فسادها وانها لا توجب القطع بل ولا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين
من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام ومعناه ان لم يقطع بخلافه فلا اقل من الظن القوي بعدمه
فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف
عن موافقة المعصوم ورايه كما مر ومعناه مما لا يحتاج الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام
وخفائهم بقليله لا امتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء وجود المجتهدين المجهولين
قليل اذ لا بعد في وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة
الى زمن المدعين للاجماع ووجودهم في زمن الظهور مجازفة واضحة واما تنزيل الاجماع في كلامهم
على معنى الشهرة فلا يخرج تركيبهم منه مع الاصطلاح المعروف عليه وانتفاء القرينة الصارفة عنه على
في كلامهم واما ما ذكره بعض الافاضل فليس له كثير تعلق بالمسئلة لا يبتني المنع فيه على انتشار العلماء
بعد عصر الصحابة بل يبتني المنع فيها على عدم وجود المجتهدين والمجهولين وكان وجه المناسبة في
المنع لا في التعليل الثاني اذا افتى جماعة من الاصحاب وسكت الباقون او لم يعلم مخالفتهم لم يحصل

الثاني

الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسمية النوع الاول بالاجماع السكوتي
انما هو مجاز والوصف قرينة عليه او حقيقة باعتبار التركيب والتقييد واختلفوا في حجيته فنفى
الشهيد في الذكرى اختيار حجيته لكن المصرح به في كلامه هو النوع الثاني وليتنا ومنه حجية النوع الاول
بالنحو ويفصل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجا على المقامين بادلة لا تخلو
هو بكان من الغرابة وذهب اخرون الى التفصيل والتحقيق انه ان كان بحيث يستكشف به عن وجود
دليل معتبر عندنا لو رواية ولو ضعيفة ان صلح قولهم لجبرها كان حجة والا فلا اما حجيته في الصورة
الاولى فظاهر وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجيته في الثانية فللاصل وضعف مستند
القول بحجيته كما سيأتي احتج الشهيد في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
والجواب — وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل والجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء بغير
دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا لوقوع الاختلاف
في الادلة بوقوعه في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان قل الخلو عن المعارض
وانه حجة عند انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرايع الصدوق
والجواب — عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعد فتواه كروايته والجواب ان انسداد باب العلم انما
يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا
يجدونه في الشرايع غير ثابت بحيث يصح الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم يكن من جهة
كونه قولا لم يعثروا بمخالف والا لما اقتصروا على الشرايع ولما تعدوا الى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف
بل من حيث وثوقهم بان فتاويه متون الاخبار المعول عليها وقد صرحوا بذلك عند التتبع في كلماته
واحتج — او تصريحه بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض افاضل المتأخرين على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت
والجواب — دليل على الرضا والقبول فيرجع الاجماع السكوتي الى الاجماع المطلق والجواب المنع بل السكوت
اعم من الرضا لاحتمال التوقف والتمهل للنظر والتجديد فيه في غير المعصوم او التقية لخوف الفتنة
بالانكار او لانه لا يلزم المجتهد الانكار على من يخالفه في المسائل الاجتهادية وظيفة كل الرجوع الى مؤدى نظره
الثالث — الثالث نقل الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان اراد
الاول — الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بامرين الاول ان عدالتهم تمنع من الاقحام على الفتوى

بغير علم

بغير علم وليس في عدم وجداننا للدليل دلالة على عدم وجوده في الواقع وضعفه ظاهر لان عدالتهم
انما تمنع من الافتاء من غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت — الثاني
حجيته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن
في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء
التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان
قويا ما لم يبلغ درجة العلم وفرضه في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا وهو ليس محل البحث
وجواز التعويل على خبر الواحد وظاهر الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا للظن المطلق والظن
اللغوي حتى يتسرى الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيدا للظن الخاص
فلا يتعدى الى سائر موارد الظن العارية من الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة فهو وان
كان مستقيما على طريقة بعض متأخري المتأخرين الا انه غير مرضي عندنا لما سنحققه من ان انسداد
باب العلم ثابت في الاحكام مع الادلة وبقاء التكليف بها معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل
في الاحكام على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة
ممنوع كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب بعضنا للدليل الثاني في المعالم بان الشهرة التي
يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك
لان اكثر الذين تأخروا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا لحسن ظنهم به فقيل
هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة التي كانت قبل زمن الشيخ
نظرا الى افادتها للظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم
الى الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون
من غير اتباعه فكيف اطلق المنع من حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق المذكور وجه التأمل
في عبارة المعالم في المقام وفي البحث المتقدم عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان
ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه ليس بمان يكون مرادهم حيث انهم
وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام ايضا غالبا فان
ذلك في بادي النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم

على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى رأيه المتأخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع
كما نبه عليه بعضهم ثم هذا الاجماع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون
منع اعوان المجتهد الحي في زماننا نعم وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله خذ بما اشتهر بين
اصحابك وقوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه فان المراد به
المشهور او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر لمنافرته لتعليل الاخذ بالمشهور
بروايتهم تعليق الحكم بعدم الريب في الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على انه كذلك
من حيث قيام المبدأ به فدل على ثبوت الحكم للمقام ايضا لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل
المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة للظن لان المراد
نفي الريب عنه فيوافق ما مر في الدليل الثاني والجواب ان المراد بالموصولة في المقامين الرواية
دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما يقال من ان العبرة بعموم اللفظ
لا الخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق الرواية
بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد اعترفوا في محله ان الموصولات انما تفيد العموم حيث لا
عهد مع ان اسناد الدليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصر عن التعويل عليها والعمل بها
انما يوجب الانجبار في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم فمخالفتها للمشهور بالنسبة الى
المقام يوجب طرحها فيه كما سنشير اليه وقد يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت
حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع
واجيب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة الاول
في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما هي شهرة في الاصول ولا نقول
بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجتين اللتين تمسكوا بهما على حجية
الشهرة ان تمتا دلتا على حجيتها في الاصول ايضا فان مقالتهم كما تمنع من الاقتحام على الفتوى
من غير دليل في الفروع كذلك تمنع منه في الاصول ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين
مباحث الاصول والفروع كما سيأتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني الثاني
ان الحجة انما تنهض بحجية كل شهرة تفيد الظن بموردها والشهرة التي انعقدت على عدم

حجية الشهرة

حجية الشهرة مما لا تفيد الظن بها فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة
في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح
فيها سوى الاصل المعول عليه لعدم قيام دليل على عدم حجيتها مع انسداد طريق العلم بناء على حجية
كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو قضية ما قرروه في الطريق العقلي وعموم الرواية على تقدير
تسليم شمولها للمقام وشيء منها لا يصلح للقدح اما الاول فلان مرجعه الى عدم العلم وهو لا يصلح
للمعارضة لما ثبت [illegible] لا [illegible] القول بحجية الشهرة واما الثاني فلانه مجرد عموم ولا ريب في
رجحان الدليل الخاص عليه مع ان من يقول بحجية الشهرة يستعملها في مقابلة العمومات و
الثالث المطلقات بل وسائر الظواهر فلا يتم القدح بها ايضا الثالث ان الدليل الدال على حجية الشهرة
وهو القطع قطعي الدلالة فلا يعارضه الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة
وفيه نظر لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع امتنع التخصيص وان
افاد حجيتها بحسب الظاهر ما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها العدم حجيتها دليل يصلح للدلالة
على عدم حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل
على حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية
شهرة لا تمنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور
حجية مطلق الشهرة فتقييده بغيرها انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد
على غيرها فيتكافأ الوجهان فتدبر ثم من فضلاء المعاصرين من فصل بين الشهرة المعتضدة
برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فمنع من حجية الثانية وان حصل الظن منها للمانع من قيام
الشهرة على عدم حجيتها ونص على حجية الاولى لما مر في الدليل الثاني مع عدم ثبوت الشهرة على عدم
حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظاهر على عدم حجية الشهرة مطلقا نعم يصلح عند كثير
منهم لمعاضدة الرواية الضعيفة وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها ومن هنا يتبين
الوهم حيث يتوهم ان نقول بها في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية لا على الرواية المعتضدة
بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني ثم التحقيق عندنا ان الشهرة ان كشف عن وجود حجة معتبرة
عندنا ولو بمساعدة الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا ودلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها كانت

حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي سبق في حجية الاجماع والا فهو
حجة في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام قلنا في المقام دعويان لنا على اوليهما ما تحقق
في بحث الاخبار من انا كما نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام الفرعية
في الشريعة كذلك نعلم بانا مكلفون بتحصيلها واستفادتها من طرق مخصوصة قد اعتبرها الشارع
طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمؤديات ادلة مخصوصة وقد قررنا
هناك ان تلك الادلة وان امكن تحصيل العلم وما ثبت قيامه مقامه ببعضها اجمالا لكن
العمل بها يبتني على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق علمي فيتعين
التعويل فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها فيها ولو بعد انسداد الطريقين او
الطرق الظنية التي هي كك ولا خفاء في ان الشهرة عند خلوها من المعارض من الامارات
المفيدة للظن بما انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في الادلة بعد انسداد طريق
العلم اليها فيتعين القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك ما عقدنا على عدم حجية نفسها لان
قضية هذه الشهرة الظن بعدم حجية نفسها كما ان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها فلا
يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالم عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون بها عدم حجيته فيسقط
عن درجة الاعتبار كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة
على حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل القول بالاخذ باقوى الشهرتين
لكونه اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت
حجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثق والاجماع المنقول او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على
حجية رواية ضعيفة ولو هاهنا واصل مثبتا وسيرة ظنية او تقديم ظاهرة مقابلتها اصل
او غير ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على
حجية فرد منها في خصوص مقام كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها لو انعقدت
على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض موادها فقط اقتصر على العمل في مورد العمل
ولا يتعدى الى بقية موادها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه
لا يتعدى الى غير محل العمل ولا يتوهم انه يلزم من هذا البيان حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين

من مستند

من مستند معتبر عندهم فان عدالتهم تمنع من الافتاء بدونه ويثبت اعتباره عندنا على
تقدير علمنا بقيام الشهرة عليه وذلك لانه لا يلزم من تواطئهم على الحكم توافقهم على المستند
لجواز ان يستند بعضهم الى غير ما يستند اليه البعض الاخر حيث لا يتحقق شهرة على مستند
نعم لو عرف منهم الاشتراك في المستند بالتصريح او بالتحري صح التعويل عليه كما بيناه ولا
يذهب عليك ان قولنا فقد ناخذ بخلاف المشهور عند قيام امارة اقوى منها او ايضاح
فساد ما اخذوا ولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة
والمظنونة وعدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت
من ان المعروف بين اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم تصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة
الدالة عليه اذا كانت مروية من طرقنا حيث لا نعلم باستناد الشهرة الى غيرها او علمنا به لكن
لم يكن ذلك للاعراض عنها بل لعدم العثور عليها نظرا الى حصول الوثوق ح بصحة صدورها لا
اذا تمسك بها جماعة وخصوصا اذا كانت قوية باعتبار السند فقد حققنا انفا في مبحث
السنة حجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان لامارة خارجة واما اذا كانت الرواية عامية مروية
من طرق مخالفينا فالظاهر عدم انجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول
بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين في مثل ذلك كوجوبها الى كتب اصحابنا واعلم ان الشهرة
الغير الكاشفة قد تنعقد على الحكم ودليله وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الدليل
دون الحكم وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة وان الثاني ليس بحجة لكنه صالح لجبر الاخبار
الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان ينعقد فيه الشهرة على خلاف الحكم
الدليل ولا اما الثاني فلا اشكال في بقاء الدليل فيه على حجيته سالما عن معارض ومعارض واما الاول
فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للمشهور فيه عن الحجية ما لم يستكشف بالشهرة عن وجود خلل
خفي فيه او تنعقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين ان مزية الشهرة
يتقوى بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت
الشهرة اقوى لا سيما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم يكن على المشهور دليل
ظاهر او كان عليه دليل ضعيف وهذا مع اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم

اوكونه اقوى لا يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة
هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل من يحصل القطع بنقله اما لكثرتهم
او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي يقصد نقلها من لا يحصل القطع بنقله وثبوتها
بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني للاصل ولعدم حصول الاستفراغ التام المعتبر في الاجتهاد
ح والاجماع مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظاهر من نقل الثقة فان قلت لا يمكن
لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس
من يطلع على اقوال الاصحاب الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول
الاخرين وايضا تدوين الفتاوى لم تكن متداولة بين قدمائنا اصحابنا فانما كان طريقتهم
الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم وارائهم
قلت اساطين الاصحاب ورؤساؤهم المعروفون اولو مصنفات معروفة وكتب مشهورة
وقد تقاربت ازمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذهب معاصريهم ومن قرب الى
عصرهم وتصديهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجماع وعدم تعيين القائل مع عدم نقل
الخلاف الا قليلا مما يستكشف به غالبا عدم مخالف يعتد به وسواهم واما قدماء
اصحابنا فيعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونها للعمل اما بالنقل او بمساعدة امارات
خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي
يناط بها الاحكام الشرعية هي الشهرة بين من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت
كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم ممن تعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم ايضا انه قد
تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتاخرين لكونهم
اقرب الى النص المعصوم واطلع على الاخبار والاثار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا
واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه ويحتمل عدم الاعتداد
بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع
الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في
الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم

يساعدها

يساعدها الشهرة في الفتوى ويتحقق بكثرة وضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد
بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر
التكرير في الجميع واما اشتهار نقل الرواية في كتب المحدثين فلا يخلو من نوع تاييد لكن لا يبلغ بمجرده
درجة الحجية فصل ينقسم الاجماع الى الاجماع البسيط ومركب فالاجماع البسيط هو الاجماع
المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات
بسيطة ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد
سواء كان في موضع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين
فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضعين فما زاد كتبطيل الركعتين من جلوس
بركعة من قيام في الشك بين الثنتين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بجواز تبديل احدهما
بها قال به في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر
خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل ومساعدة مسالكم غيران يستفق
الاراء على التعيين مطلقا على مذهب العامة او في الظن مع القطع بدخول المعصوم فيه مع احتمال وجود
مانع في حقه كالتقية بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقرت عليه الاراء عند الفريقين
والاظهر ان يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل لما يتعدد فيه المورد في
عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسألتين وذكر احكامهما اذا
تحقق عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول انه لا يجوز مخالفة الاجماع البسيط
على طريقتنا حيث يكون كاشفا عن قول المعصوم من الواقعي مطلقا ووجهه واضح واما ما كشف
عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم
الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما
منوطا بالتقية وكذا لو استكشف بالاجماع عن تاصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص
عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم مورد التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين
المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم لو علم ان المنظور فيه مراعاة
مصلحة في المكلفين وعلم بقائها في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بها او باحدهما

الاوّل

مع العلم بالأمر وجهان وقريب منها صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل لا ينافي
ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو الاجماع من حيث نفسه كقولنا
بحجية قول المعصوم فان الملحوظ في نفس القول ولو فسرنا القول بالرأي الواقعي او ما لم يكشف عنه الفقيه
للواقع دون ما اداه والظاهر مطلقا كما هو الظاهر منا لا الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد والتفصيل منه
الثاني اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال في موضع لا يجوز احداث قول اخر فيه خلافا لمن يعرف فيه
بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف فيه بعضهم فذهب الى جوازه لنا انه اذا علم بدخول
قول المعصوم بين القولين او الاقوال او نحوها فنسب لاحدهما كان القول الاخر مخالفا لقوله قطعا
فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي
والا اتجه فيه التفصيل المتقدم وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاحتياط الى احداث
قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقعي
كما لو انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول
بالكراهة وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي واحتج موافقونا من
مخالفينا بعموم ادلة الاجماع له وهو على عمومه ممنوع اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة
المخالف وهو في المقام غير واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع المخالف ومنها الاخبار
وهي مختلفة المفاد فمنها ما يساعد على التعميم وهي رواية لا تجتمع امتي على الخطأ بناء على حمل
اللام على الجنس كما هو الظاهر ومنها ما لا دلالة له عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطأ فان النكرة
ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات فهي صالحة للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم
يقتضي ان يكون المسألة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل على المنع فيه و
الجواب اما اولا فبالنقض بالمسائل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما
ثانيا فبالحل وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد في ما هو موضع الخلاف
اعني في تعيين احد القولين او الاقوال لا في غيره اذ لا خلاف لهم فيه كما ان الاختلاف في النقض
المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص ليقتصر فيه على مورده لا مطلق الاجتهاد
كما هو مبنى الاحتجاج الثالث اذا لم تفصل الامة بين حكمين او احكام في موضوع واحد او اكثر ولم تفصل

بين موضوعين

واحتج — منها — فمنها — منها — احتج — والجواب — اولا وثانيا — الثالث

بين موضوعين او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل فيه فثلاثة اقوال مثال ذلك
ان كل من قال بنجاسة الجزء الطاهر الغير المأكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلاة وكل من قال
بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلاة قول
بالفصل او كل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغسالة وكل من قال بعدمه قال بعدمها فالقول
بانفعاله وعدم تحريمها او بالعكس قول بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط في الشك
فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا ولعله المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا
وفصل العلامة في النهاية على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في المسألة مع
نصهم على عدم الفصل او اتحاد الطريق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني
والتحقيق انه ان قام دليل من الاجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر
او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والاجاز
لنا على المنع في الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من
التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين او الاقوال والجميع كان التفصيل معلوم البطلان
ظاهرا او واقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه اذا كان الدليل
موافقا للواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه كالخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته
على احدهما مستلزمة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون
اثبات الحكم الاخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر ولوازمه الشرعية والعرفية
بناء على انه لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او اليه بضميمة مقدمة خارجية ولنا
على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها
الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين
بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق
الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين الاولين كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه
في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس
وبطلان الصلوة فيهما مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان

ان نجسا بطل الوضوء والصلاة وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد
الزوجين وانكر الآخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق دون ما له فيلزم فيما اذا كان
زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنت اخيها واختها بدون رضاها والخامسة وفيما
اذا كانت زوجة تمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية وتمنع
عن التزويج بابن البكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل
الاقرار ويعامل المنكر منهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التنافي بين الاصلين بالنسبة
الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واحدي الملاقي في الثوب
المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما
بوجوب التجنب لليقين الاجمالي في المقام السابق من ان قضية اختلافهم في المسئلة جواز العمل
ومنها فيما يؤدي اليه الاجتهاد مطلقا فقد عرفت الجواب عنه ومنها ان الصحابة قالوا للام ثلث الباقي
فيما اذا مات الزوج وخلف معها ابا او زوجة او ماتت الزوجة وخلفت معها ابا وزوجا وقال
ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين قولا ثالثا ثلث الاصل في مسئلة الزوج
وثلث الباقي في المسئلة الزوجية واحدث تابعي قولا رابعا فعكس الحكم ولو لم يجز ذلك لما تبع
والجواب ولانكروا عليهم والجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية لم يكن في فعلهم وعدم انكار
ومنها غيرهم عليهم دليل على صحة مقالتهم كما في سائر المسائل الخلافية ومنها ان التفصيل لا يبطل
على المخالف اجماع فان قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض بعد الاتفاق على انه
يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة لكل في شيء ونقيضه الاصل جواز ذلك واعترض
عليه بان من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان
اولا الايجاب الجزئي فالمفصل منفقان على بطلان المركب منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب
او السلب الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئيين وانما دلالته عليه بالالتزام وضعفه ظاهر اذ لا
وثانيا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين
مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب
هنا حقيقة فان كلا من الجزئيين مسئلة برأسها اتفق المفصل القول بها من غير ان يعتبرها بشرط

التركيب

التركيب وضعفه ايضا ظاهر لان ما ذكره المانع من التفصيل لا يبتني على تقدير ان يكون بينهما
وثالثا تركيب حقيقي بل يكفي التركيب فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد
الجزئين انما يستلزم بطلان المركب من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفه
ايضا ظاهر لانه اذا بطل احد الجزئين فقد بطل القول بالتفصيل وعلى هذا الا ما عناه المانع بل
التحقيق في الجواب يعرف مما اوردناه في تحقيق المذهب المختار ولعل مستند العلامة في تفصيله
في النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما
اذا نصوا عليه وضعفه ظاهر مما مر وحجته على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم
الفرق فيما مر وفيما لو اتحد طريق المسئلتين فاتحاد الطريق المقتضي لثبوت الحكم في المقامين
وفي مثله على طاهر بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد
او نحو ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احدى المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارض
فيها ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحا في اتحاد الدليل
واما على الجواز فيما عدا ذلك فانتفاء الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد مجتهدا في احد الحكمين
ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يفرق هذا بينها وبين الاخر وبيانه لو لم يجز
ذلك لوجب على من وافق مجتهدا في حكم تعين عليه ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي باطل لما مر
بيان الملازمة ان احكام الاخرين وافقه الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب
عليه الرجوع الى الاول ولكنه لا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عنه بان المقلد ليس
في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق
المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه
الا فيما علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق كما مر فعدم الاعتداد
به في حق المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يقال الاحكام الثابتة بالتقليد
فصل احكام ظاهرية فلا يمتنع خرق الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره
في الاخذ بمقتضى الاصول المتنافية **فصل** اذا اتفقت الامة على قولين مثلا
ولم يقم هناك ما يقتضي التعيين سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم

من المعارض تخيير المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطهما ويرجع
الى حكم الاصل من اباحة او حظر على اختلاف انتهائه الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما ذكره
الشيخ ره من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعا نعم ينبغي تنزيله على بعض صور
الاجماع كما يعرف تمامه واورد عليه المحقق بان التخيير ايضا خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء
عليه ايضا يوجب طرح قول الامام ع وارتضاه في المعالم بعد ما حكاه وضعفه ظاهر لان التخيير
في الصورة لا ينافي التعيين في الحكم المعنى كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير
في العمل باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك الحال في الاجماع المركب من مسئلتين اذا قام
على احد شطري احدهما دليل وعلى الاخر من الاخرى فتكافئا او تجردت المسئلتان عن
الدليل يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استقراره قولا واحدا او بعد
استقراره عند اصحابنا وجميله محققوا مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط
والمركب ووجه الجواز ظاهر وهو ان احد المتخاصمين بما يظفر بما يقتضي عنده فساد مقالة
خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانعون اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى
الرسول يعني الكتاب والسنة والاجماع وغيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد الى
الاجماع رد الى قول المعصوم ع وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة مخالفينا فبان حجية الاجماع
لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموا كان الرد اليه ردا اليهما او ان المراد ما دمتم متنازعين
والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو فادل الامر وهو كاف
في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من عدا فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى
يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع مضافا الى ان الظ من التنازع في شيء هو التنازع في الدعاوي
المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما مر التنبيه عليه وثانيا بان المتنازعين عند
التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على
تعيين ما اجمعوا على عدم تعينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه
النسخ تعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب وجوابه اما اولا فبالنقض
بما قبل زمن استقرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكره فيه واما ثانيا

واحتج المانعون

وجوابه

وثانيا

وجوابه اما اولا

فبالحل

فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير على الظ كاجماعهم على جواز التعويل على اصل الحل والجواز
حيث لا دليل فهو اتفاق على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية
يرتفع عند قيام دليل على رفعها والى هذا يرجع ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم
عند عدم شرطه **فصل** لا كلام في حجية نقل الاجماع بخبر المتواتر ان كان المنقول اتفاق
جماعة احدهم المعصوم ع او نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبرين
واما اذا كان عندهم كاشفا فقط فحجيته مبني على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان التظافر
في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه ما يوجب حجيته فهو في حكم نقله بطريق التواتر
نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقرائن العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قرائن
العلم ففي حجيته خلاف والظ ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد في السنة
كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا القول لا يختلفون في عدم حجيته واما ما يرى من ان طريقة
هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم يكن محصلة عندهم وانهم كانوا
يقدمونها على العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من
الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم على المنع على ان نقل قول المعصوم ع المستند الى الحس
اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس ولذا تراهم يشترطون في التواتر
استناد المخبرين الى الحس نظرا الى ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع غالبا فمنعهم من حجية
الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة
لتعرضوا لذكره في كتبهم الاصولية ولنبهوا عليه في كتب الفقه ومما ينبه على ذلك ان السيد بعد
ان منع حجية خبر الواحد بين وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكر لها طرقا ولم يذكر
من جملتها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق لذكره واستراح به لعظم فوائده
وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية خبر الواحد ثم الذي
يظهر ان المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق
فهو وان لم يتعرض لهذه المسئلة ايضا بعنوان كلي لكن منع من حجية جملة من الاجماعات المحكية
كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي حكاه بعض القائلين

فصل

بتضييق فضاء الغرض عليه فرد عليهم بان الاجماع غير ثابت وانه حجة في حق من علم به ومثله
ما ذكره في رد قول الشيخ ره بجواز العمل بخبر الثقة عن الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم
يعلم منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية مطلقا وذهب
العلامة في تهذيبه الى حجيته واختاره في نهايته لكن تردد فيها بعد على ما يظهر من اخر
كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تأخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد
به وعدم ذكره في طي الادلة ورده بمنع ثبوته وعدم تحققه وقل ما تمسكوا به وركنوا اليه
مع ما نرى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك بالتتبع في كتبهم ومصنفاتهم ومبنى
ذلك اما على اختلاف انظارهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول وعلى قبول حجيته باعتبار
نقل الكاشف دون المنكشف فمنهم لم يقفوا في موارده ناظرا الى المنع من حصول الانكشاف لهم
او انهم انما يقولون بحجيته حيث لا يوجد له معارض وما يوجب الوهن فيه فحيث منعوا فقد صادفوا
فيه موهنا او معارضا وان لم يصرحوا به او انهم انما يقولون بحجيته حيث يكون موثوقا
بصحة النقل بان يكون المدعى فيه الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق
الكل او ما يقرب اليه اذ لا يقدح ندرة المخالف لا سيما مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف
او مع معروفيته بناء على دخول المعصوم ع والوجهان الاولان في غاية البعد والاخيران
مع تقاربهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك قضية اطلاقهم
القول بحجيته اذا عرفت هذا فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل
الاجماع ناقل لقول المعصوم ع ولو بالالتزام فما دل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة
يدل على جواز التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في حجية خبر الواحد في
السنة على قاعدة انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققناه يقتضي
جواز التعويل على الظن في الادلة ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير اصحابنا المتقدمين
اليه ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له لامكان ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم ينتبه
له الا المتأخرون فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان موارد الاعتداد
قليلة كما ستنبه عليه وفرضها انا سامحوا لذلك في التنبيه عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح

رد القائلين

رد القائلين بحجيته له في اكثر الموارد لان ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه
لشرائط القبول كما ستنبه عليه ومما يؤكد الظن بحجيته اندراجه في معنى الرواية فيكون بحكمها في الحجية
ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس ووقوع الخطاء والاشتباه في الحدسيات غالبا دون الحسيات
لان الكلام في النقل الذي تجرد عن امارات الوهن ولا ريب ان مثل هذا النقد وان قل حصوله
لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها وان كانت الرواية المعتبرة اقرب
الى الاعتماد والاعتداد غالبا من نقل الاجماع مطلقا ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين
الى الاخر مع الذهول عن حال الاصناف والافراد ومما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع
في باب الشهادة فيعول على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما يعول على شهادة من يستند
قطعه الى الحس والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة
عليه لغلبة اطلاقها على الحسية منها كما في الشهادة وغيرها وكذا الحال في اخبار الوكيل
واخبار ذي اليد فانه يجوز التعويل على اخبارهم وان علم استناد علمهم الى الحدس وكذلك
اخبار العدل عن فتوى المفتي وان علم بها كما قد يستند الى الحس كذلك قد يستند الى الحدس
بملاحظة قول اتباعه او تلامذته او لوقوفه على طريقته في الفقه او لغير ذلك وهذا في الحقيقة
وهذا في حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان الاستناد في الرواية كما يكون الى الحس
كذلك قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة فيبطل دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا
يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى بعض الادلة فقط كخبر الواحد دون مجهولاتها لانه
فان نقل الاجماع داخل في الخبر الذي نعلم حجيته بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها
حجية قول المعصوم ع وحكايته في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل ولا طريق لنا اليها فيتعين
التعويل على الظن الذي لا يعلم معه جواز التعويل عليه بل ولا يظن به ايضا ولا ريب ان الشهرة
لا سيما اذا اعتضدت بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا
بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن في الاحكام كما زعمه
بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه المعتبر مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه
وان عولنا على الآيات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في تناولهما للمقام

فان النقض في التبين والاطلاع على الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضيته وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على خلافه مضافا الى ما في ذيل الاية اولا من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية النبأ فهي وان كانت عندنا عن مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايضا فان ناقل الاجماع منبئ عن قول المعصوم ع فيجب قبوله واعترض بان النبأ كما يرادف الخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة الحس كالسماع والمشاهدة ولهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر ما كان له نسبة تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب او نحو ذلك فمبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا تعد انباء واخبارا وضعفه ظاهر لانه ان اريد ان النبأ لا يطلق الا على الاشياء التي من شانها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر بطريق الحدس ونسبه فهذا مما لا ينافي المقصود فان المعصوم المخبر عنه هنا قول المعصوم ع او تقريره وهو امر من شانه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر عن الهام او وحي او من اوله بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا قال الله تعالى حكاية عن عيسى ع وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ولا ريب ان اخباره ع لم يكن عن حس ومثله قوله جل شانه في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تعالى ليس عن حس وقوله عز اسمه نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا وقوله تبارك وتعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله عز شانه قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم ليس حسيا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر ومراعاة لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة عليهم السلام الصادق على التمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما ينافي وغير الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس وهو يصدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل على حجية

منها

نقل الاجماع

نقل الاجماع من الحجج الشرعية الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فيجب بعد تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان ذلك قضية انسداد باب العلم وبنقل النقلة العارف بعيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققناه في محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضع الادلة لا في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع والظن بحصول الاجماع بنقل النقلة كالظن بقول الامام عند قول الراوي اظنه قال كذا ولو سلم فلا شاهد على حجيته المانع امور الاول ان الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد للناقل في مؤدى نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بحجية علمه في ذلك من الامام وغيره ومنه ينفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل وهذا مخالف لما تقرر عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والحق ان التعويل على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من المعارض وشيء من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية وكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية فيه فكذا التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوته في حق المجتهد في بعض المباحث كمباحث اللغة والجرح والتعديل فالمانع منه ثبوته في المقام ايضا الثالث ان الاجماعات المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة ومن قادح في جواز التعويل على تقدير حجيتها وهي امور منها عدم اعتداد الاكثر بها كما هو الغالب اذ لم يكن مطردا في موارده فيكون على تقديرها متروكا كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الا ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا على الدليل كذا او لا يقولون والدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته

الرابع حجية الاول الثاني

الثالث منها والجواب

منها والجواب

منها

بنقل اخر الاجماع على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية
لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما في تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى
معاقد الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعوته والجواب ان ذلك مع اختصاصه
بالبعض لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يتعضد بامارات الوثوق كغيره من الضابطين قد
يعول على رواية الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف بالخطاء في النقل على تقدير
لحوقهما والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية مع حصول الوثوق بسبب عدة
بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا روى الراوي وافتى
بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى اجتهاد
وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته لادلة قوية لا يسعه معها ومنها والجواب ان الكلام
في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع الشك في مقصودنا قلحيث نسب اليه
انه يعبر عن المشهور بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد ره عن بعضهم او يكتفي بحجية عدم وجدان المخالف
كما نقله صاحب المعالم عن بعض والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظاهر اللفظ بمجرد
النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع ومنها معارضته
بظن اخرين لعرفه منه بالفضل واقوى منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض
بظن الموافقين ولو فرض قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها
قرب عهد الناقل او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على اكثرها ووقفنا عليه من
الامارات العلمية الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث يتجرد عن
امارات الوهن فقد حجية في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة يقتضي
اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف وعدم تعدده والجواب ان الخطاء في دعوى اتفاق
الجميع لا يستلزم الخطاء في حكاية قول المعصوم ع الا ان يعلم ان طريقه ذلك فيعتبر الوهن لذلك
وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بعد العلم بمخالفته للمعصوم
فيها بقول المعصوم ع اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه على دليل قاطع لم نقف

عليه او لعدم

[margin:] عنه اعتضاده بما بعض الامارات وبما مصيره قلة من نقله او بعده ولو في كتاب اخر

عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قبول الشهادة على الرضاع الا مفصلة والجواب ان ذلك
لا يتجه الا في موارد نادرة وهو لا يقدح فيما اردناه من اثبات حجيته في نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله
في الاستكشاف على طريق لا تعويل عليه كمصيره الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصوم في المجمعين
على وجه لا يعلم شخصه فان هذا مما يقطع او يظن عادة بعدمه في موضع او يكتفي في الاستكشاف بمصير
واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم ع فالا الظهور واظهر
الخلاف كما يراه الشيخ ره وجماعة وقد مر والجواب ان بطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل
نعم يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه وبالجملة
فنحن ندعي ان نقل النقل لقول الامام ع في ضمن نقل الاجماع حجة من حيث نفسه لكن في الباب الا
عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل
النقل ولا تنافي حجيته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة
فيه ولو تحقق امارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه ولهذا
ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون عليه الا في موارد قليلة نظرا
الى قلة ما يتحقق فيه شرائط القبول وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر
لنا من كلام الناقل او بالتتبع في موارد النقل ان الطريق المعتبر عنده ما كان حاصلا عند الناقل
ايضا او يظهر بينة عليه او لم يتبين له فان الاجماع بالطريق الذي نعتبره مما كان حصوله ميسرا في حق
السلف بل كان اولى لقرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر انظارهم عن تحرير
وبيانه كما قد وقع بنظرهم في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا
المعنى اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبار بل اذا حصل للناظر الظن
بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا ارتفع هذا الوهن وجاز التعويل
على نقله وربما يكون عدم الظن بالخلاف مع مساعدة الامارات الخارجة على صحته فان بطلان
طريق خاص يحرزه لا يوجب بطلان مؤداه مطلقا فثبت في المقام غاية من مزال الاقدام واما
ما نقضي به بعض المعاصرين من الاشكال من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر فحجيتها بدعوى الاجماع
فالظاهر انه يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى الذي اصطلح عليه وان

لتصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فيما كان من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف
باختلاف الطرق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يرد ما ليس الشيخ ره بالاجماع حيث
يطلقه على الاتفاق الكاشف وان كان مستند كشفه الطريق المذكور
ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ ره باصطلاحه
لا سبيل الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته
ممنوع بل قد نقل عنه في التمهيد وموضعين من العدة دعوى انحصار الوجه في حجية الاجماع
والقطع بقول الامام ع في الطريقة في الوجه الذي ذكره وابطل ساير وجوه حجيته فان قيل اذا
قال الناقل هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيلها على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين
لنا خلافه ولا عبرة باحتماله وان ساعد عليه مذهب الناقل كما ينزل قول علماء الرجال
في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه وان احتمل من حيث وقوع
التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق وفي طريق اثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل
او الجارح مخالف للواقع وذلك بالاخذ بظاهر تعديله او جرحه وتنزيله على المعنى الواقعي حملا لقول المسلم
المعدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى
حكاية الاعتقاد وتحصيل ناقله القطع بقول المعصوم ع وحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم
بثبوته في الواقع وهذا كما ترى بل التحقيق في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول
الوثوق به او بالاستغناء عما يوجب الوهن فيه وظاهر ان الاصل المذكور بمجرده مما لا يوجبه
وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما نبهنا عليه في محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول
من حيث كونه نقلا لقول المعصوم ع ربما يلزمه القول بحجية قطعيات كل مجتهد على اخر وان
لم يكن يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذا حصل الوثوق باصابته في قطعه
او تجرد عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع
بعيد جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم له واما تصريحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد
فالمراد به ما يقابل التردد في الاجتهاد ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عنده لا القطع
بقول المعصوم ع لا يقال ان كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع فان خص

وذلك

فلذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم
حجية ما يحتمل ذلك ايضا الا ان يستظهر منه القسم الاول وان عمم لزم حجية كل فتوى من فتاوى
مجتهد على اخر لقطعه بالنسبة الى الظاهر لانا نقول اخترنا القسم الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر
الذي يثبته المعصوم ع في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا علم بثبوته
في حق الكل حتى المجتهدين وبين ما اذا علم بثبوته في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد حجية النوع
الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع ينحل الى نقل الكاشف من الاتفاق المنكشف
به عن قول المعصوم ع والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل
على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في نفي المركب
رفع احد جزئيه ولا ريب في عدم جواز التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل
الكاشف فقد ذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد عن نقل
المنكشف اذا كان بحيث لو صح وطابق الواقع لكشف عن قول المعصوم ع ما ادعى وجه حجيته
فيلتئم قياس من صغرى نقلية وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق
بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماؤنا على كذا او عليه كافة علمائنا او اهل
العلم او عند الاصحاب او اصحابنا او نحو ذلك او بطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم
او المركب كان يصرح بالبعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم ايضا انه قد يعد مثل قولهم
عند اصحابنا او لا اصحاب او بلا خلاف او اتفاقا ونحو ذلك اجماعا منقولا وهو بظاهره
غير مستقيم لان مجرد الاتفاق وعدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم ع كما هو المعتبر
في الاجماع اللهم الا ان يسمى اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل اكتفاؤه
في القطع والاستكشاف بذلك او يستكشف بالتتبع في نظائر كلماته انه يريد بذلك نقل الاجماع
تنبيهان الاول قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق
التواتر ولبعض المتاخرين في القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع باتفاق الاراء
وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما
الاقوال فهي وان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الاراء كشفا قطعيا لتطرق احتمال

تنبيهان الاول

الكذب والسهو والتقية اليها وفيها لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس لاستلزام
عدمه عدم حصول العلم به لعدم استلزام حصوله به وسياتي التنبيه عليه في بحث التواتر
وح فكما يمكن العلم باتفاق الكل على قول بلا خطر قيام القراين الحالية الدالة على مطابقة
اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن العلم بسبب اخبار عدد يحصل بخبرهم العلم بصدور تلك الاقوال
عنهم محفوفة بتلك القراين وربما يكون القراين معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الا
وقوع القرينين في الاحكام الشرعية فيما عدا الضروريات منها الى غير بعيد هذا مع ان الاشكال
المذكور لو ورد لورد على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم ع اذ يكفي فيه
نقل القول غاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في حقه وكان المنكشف عنه حكما
ظاهريا ولا على ما قررناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع بطريق
الحدس اذ يكفي فيه اتفاق الذين عرفت من طريقتهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او نقول
يكفي فيه العلم باراء جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ودعوى عدم
حصول العلم باراءهم في نقل وفاق الامة بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية
ولو تم ذلك لانسد باب التواتر بالكلية لان العلم انما يستفاد من توافق علوم المخبرين
وهي مستفادة من اقوالهم مع تجويز الكذب والسهو والتقية على الجميع يرتفع الوثوق بخبرهم
اذ لا يحصل العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم على البناء
على القول بان الاجماع اتفاق الكل كما هو مذهب العامة وهو كما يتجه على منقوله يتجه على محصله
ايضا ولجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله ص لا تجتمع
امتي على الخطاء كما يقتضي نفي اجتماعهم على الراي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجتماعهم على القول الخطاء
فلا حاجة الى البحث عن مطابقته لمعتقدهم وح فنقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر
فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني هذا
كلامه ملخصا وهو جيد الا ان تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه
الفاضل المعاصر بانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطاء اذا اريد منه محض اللفظ الا اذا اريد
به اتفاقهم في كيفية قرائة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل

الفقهية الا ان يقال فائدته صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور
ان ليس مراد المجيب بالاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى
لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد تعلم بطلان مؤداها بالضرورة كالالفاظ الدالة
على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد ونحو ذلك مما وردت الفاظها بطريق الحكاية في الكتاب
العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ بشان بيان الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد
واعتقاد هذا المعنى مما لا غبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية نفيه كما نبهنا
عليه واما تنزيله على الاتفاق على قرائة اللفظ واعرابه مع كونه بعيدا عن مساق كلام المجيب
مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قرائة المعصوم ع فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع
انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ
الكتاب مثلا كذا من غير استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على ساير الاحكام
من جواز عدم مطابقة اقوالهم لاراءهم كما ذكر في اصل الاشكال فلا يجدي فيه الجواب اصلا
ومع الاغماض عن ذلك ففائدته في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعيا
ظاهريا بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لفيا من
الاحتمال على بطلان بقية محتملاته قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه
المسوق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية
طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول
وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم مخالفته مؤديه للواقع فهذا من اثبات القطعي الثابتي
بالظني الفعلي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة تارة على ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه
قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض
عدم القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المتفق
منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله واخرى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعني على
قرائته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي بمعنى انه مقطوع به والا فظني
للواقع قال وح لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه ان هذا التنزيل انما يصلح

لكونه مما لا يساعد عليه كلام المجيب ولا يجدي بما انه يساعد عليه والا فهو في نفسه صحيح فان
الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه وانما الظن في الطريق الموصل اليه وهو
حيث يثبت بالاحاد ثم اورد على هذا التقرير بل سؤالا حاصله ان المقام من قبيل نقل الاجماع
كون اية من القران المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني واجاب بانه ليس من هذا القبيل
بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ زائدة عليها في النسخ المعهودة اذ ليست الاجماعات
متعينة في الخارج بأشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ذلك منها او لا بل الشك في انها اجماعي
او لا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عند التأمل مما لا محصل له قوله فهو كالمتن القطعي
الثابت بسند ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصوم
القطعي المفاد بطريق الاحاد في كون القول في كل من المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه
وان كان الطريق اليه بنقل الاحاد وهو ظني وما اورد عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد بالمتن
القطعي القطعي الصدور فهو لا يجامع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة
فالمفروض خلافه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة في الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس
في كلام المجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف وهو في صدد اثبات
كونه قطعي الدلالة عليه وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد
القائلين والفرق بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتبار الاول فتبصر ولا تغفل الى ان قلم
ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير مستقيم لورود منع الحصر عليه
وهو ظاهر والثاني قد يقع التعارض في نقل الاجماع وقد يقع التعارض بينه وبين الرواية
المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ التخيير وللترجيح وجوه عديدة تعرف مما مر
ومما يأتي في بحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع
اذا عارض الرواية رجح عليها
مطلقا لتعدد الوسائط
في الرواية
وانتفائها

في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه
الترجيح ويضعف بان هذا
الوجه معارض في الغالب
بقلة الضبط في
نقل الاجماع
بالنسبة
الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه
الترجيح مشروط بانتفاء ما
يساويه او يزيد عليه
في الجانب
الاخر
تم بحث الاجماع ويتلوه بحث الاخبار
ان شاء الله تعالى
م م م
م

القول في الاخبار مقدمة الخبر في اللغة النبا وهو المعنى الذي ينبا به ودون الحدث
ولهذا لا يتصرف ويتقاربان فيختصان بما اذا كان الاخبار والانباء عن حس وليس بمرضي لشهادة التبادر
والاستعمال على خلافه وقد كثر مجي الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس نحو نبئكم بما
عبادي انبئكم بما تاكلون الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد يطلق
ويراد به ما يقابل الانشاء وقد عرف في المشهور بوجهين **الاول** انه كلام لنسبته خارج تطابقه **الاول**
او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به اما معناه اللغوي فيتناول المهمل على ما قيل او معناه
المصطلح فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة
والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبة ان يكون الخارج
منشا لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك او
لم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد موجود على القول
الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود
الوجود للتسلسل لانه اعتبار ناشئ من ذاته قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مطلقا ولا
اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود لا لوجوده والا لتسلسل يلزمه القول بانتفاء وجود
الربط في الخارج مطلقا وانتفاء نفسه في المثال المذكور فيحتاج في ادخال المثال الى التكليف
المذكور ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فيدخل نحو علمت وعرفت مما يعد في الوقف
خبر لعله ليس لنسبته خارج عن الذهن ومع ذلك يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في
هذا اليوم خبر اذا لم يتكلم بغيره اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار ومثل
قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بغيره الا ان يوقد بان المراد ما يقتضي نسبته ذلك
بالنظر الى نفسه فانتهاؤه به يندفع الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول المحمول الماخوذ مع
النسبة الحكمية او الموضوع الماخوذ معها ان فسر الكلام بمعناه اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وانما
يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية
يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد
وكذلك الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فانها تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة

الطلوع

الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذلك الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى
المصطلح اخص ورد النقض بالنسبة المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذلك يرد النقض
بالاستفهام والتمني والترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج
تعلق الاستفهام بها باعتباره وعلى قياسه الكلام في البواقي والجواب ان المراد بان يكون
لنسبة خارج ان يكون نسبة مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اقتضاء كشفيا
لا بجرد ان يكون معتبرة بالقياس الى الخارج فيسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم العلم
من اقتضاء النسبة ذلك اقتضاؤها بذاتها فسقط النقض بجملة الصلة وما قبلها فان من
صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها او مفادها
مجرد انعقادها لاحتمال الامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة
التامة والقيد الاخير وهو قولهم يطابقه او لا يطابقه مستدرك ولان ذلك يقتضي ثبوت
الثاني خارج للنسبة لمشاركة بعضهم **الثاني** انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول جنس
يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بانواعهما والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي
والمقدر ويخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفردات
والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا يحتمل ذلك بيانه ان من انواع
منها الكلام ما المدلول من حيث كون ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه
جاز ان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فمفاد قولنا
زيد قائم ثبوت القيام لزيد وفيما مر من وهذا المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس
الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك اضرب فان
معناه ايقاع طلب الضرب وان لم يلاحظ الاخبار عن تقويم وان استلزم وظاهر ان هذا
المعنى مما لا خارج له من نفسه حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات
كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت واشتريت او هي طالق او هو حر انشاء
تمليك وازالة عدم علقة زوجية او رقية وانما حصول التمليك وزوال العلقة الزوجية والرقية
فليس خارج تلك النسبة بل لازمها حيث تتوافق الشرايط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية

نفس الجمل الا الاخبار عن وقوعه وعلى الحدا شكالات ينبغي ان يدفعها منها ان احتمال الصدق والكذب منها
ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع فظاهر ان احد
الامرين متعين فيه ولا يحتمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل وجوابه
اياه مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل منها
الكذب والا لم يحتمل الصدق فبطل قولكم يحتملهما فان الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في وجوابه
نظر العقل كما مر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين المحتملين دون نفس الاحتمالين وقد يجاب بان
الواو للترديد وضعف بانه لا معنى للاحتمالين ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق كقولنا الواحد منها
ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس الحد وجوابه وجوابه
ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها وجردنا النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما
والى هذا يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا
محذور ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ يصح ان يقال ما فضلت منها
زيدا وجوابه ان للكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بوصف وجوابه
الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس بمنفي في قوله ما فضلت زيدا احدهما
وانما هو منفي في قولك ما زيد بافضل من عمرو والثاني التزامي وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو
بمعنى ايراده بلفظ دال على ذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي الممنوع صحة نفيه والثاني
في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عدم الكلام خبرا او انشاء بالمعنى المطابقي كان
الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يستلزم الاخبار
والخبار يستلزم الانشاء فان قولك تمنيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك
ما احسن زيدا انشاء تعجب يستلزم الاخبار عن وقوعه وقوع موجبه الى غير ذلك ومنها منها
ان طرد الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق وجوابه
الواقع وذلك بان يكون زيد عالما في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر
في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة وعدمها
والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم صحة السكوت عليها فلا يشكل الحد بها

وقد يجاب

وقد يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفسها لا تحتمل المطابقة وعدمها
وانما يتطرق ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا راجع الى ما نبهنا عليه في الحد السابق
ومنها ان التعريف دوري لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع منها
وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب يمكن وجوابه
ان يعرفا بمطابقة الكلام او النسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان
المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدة عليه ولا تميزه في حد نفسه
لوضوحه كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة
مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما لا تتوقف على معرفة مدلوله بلفظه
بل على معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما ولو بلفظ اخر فلا دور وبعضهم من رام التفصي عن ذلك منها
فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب وهو مع ما فيه اكثر على ما في ومنها ان احد وجوابه
لفظي الصدق والكذب مستدرك لتمام التعريف بدونه وجوابه انه جي بالفظين لحسن المقابلة منها
وتوضيح الدلالة ومراعاة لجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون امرين ومنها ان عكس الحد وجوابه
منقوض بمثل قول القائل كلامي هذا صادق وكاذب كالامر في الغد كلامي امس كاذب فان
كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محال وجوابه
ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتماله لهما بسبب ملاحظة الخارج كما عرفت
نظيره في عدم احتماله لاحدهما وبيان ذلك ان كلا من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان محتملا
لهما وان لم يحتملهما بسبب ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الاخر فلا اشكال هذا هو التحقيق
في الجواب ولجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ايرادها تنبيه تنبيه
الاكثرون على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عبارة عن مطابقته باعتقاد المخبر وعدمها
وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن
مخالفتهما او الظاهر من الاعتقاد هو الطرف الراجح وقد صرح به بعضهم فيتناول الظن
والجزم وما فيها من الثلاثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى المذهب المختار لا واسطة
بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول

صورة عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هي الواسطة واما على المذهب الاخير فثبت
الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرحوا به فالاقسام
ستة وتتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع او الاعتقاد مع مطابقة الثاني
في الاول او الاول في الثاني او مصادفة عدم الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما اخترناه
شهادة العرف والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد صادقا
بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه يعتقد به واذا ثبت ذلك
عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح الجاحظ
بان المعارف بديهية فيتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا فلا يتم
الاحتجاج المذكور عليه قلنا بداهة المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها من غير واسطة
كما تقرر في محله فتحقق البديهي فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب العلم بها
كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقرر الدليل
فيما اذا صدر القول المذكور عمن لا يعتقد حقية دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة
جلية احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث انه تعالى نسبهم (احتج)
الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع
بل لمعتقدهم والجواب انا حيث دللنا بالشاهد وغيره ان المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع (والجواب)
فقط وجب ارتكاب التاويل في الاية وهو يصح من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملناه
على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع الشهادة
منهم في المستقبل وعدم استمرارهم عليها بناء على دلالة المضارع على الاستقبال والاستمرار او لعدم حصول
الاعتقاد والشهادة في قلوبهم بناء على ان المعنى نعتقد او نشهد بقلوبنا وان حملناه على
الانشاء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم
من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم
الكذب فلا نعتقد بصدقهم في هذا الخبر وانهم كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الاتفاق
كما ورد في بعض الاثار احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الدلالة ان (احتج)

الكفار

الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول ص للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة
والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين
ان يكون مطابقا له او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون
تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا مخالفة الاعتقاد والواقع
في الكذب واثبتوا الواسطة واعلم ان الذي يقتضيه الاية على حسب ما تمسك به الخصم خروج
الوسائط الاربعة عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام به جنة واستفادة
نفي القسمين الاخرين المشتملين على مطابقة النسبة للواقع من منافاته للكلام ويعرف بالمقابلة
معنى الصدق ايضا وزعم بعض المعاصرين ان قولهم ام به جنة يتناول وسائط ثلثة
الاخبار مع اعتقاد المطابقة او الشك او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى
ادخال الاخيرين في الاخبار من غير قصد اعتقاد وعدم اعتبارهما قسمين مستقلين
واما ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلثة
نظرا الى ان خبره صلى الله عليه وآله لا يقبل الا احد الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على
البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام
ذي جنة فلا اشكال فيه من هذه الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب (والجواب)
اما لاختصاص الوضع به او لظهور الفعل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد
والشعور فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول ص مدعيا لامر الرسالة وتوابعها
عن قصد وشعور فيكون مفتريا او بين ان يكون مدعيا لها من غير قصد وشعور كما هو
الغالب في احوال المجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب
ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم ظهور هذا الاحتمال فلا اقل من
مساواته للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال لدفع التنزل فغايته ما ثبت به مجرد الاستعمال
وهو لا ينهض باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر تتميم قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع (تتميم)
المذكور ان المدعي لو قال الكذب شهودي سقط دعواه على مذهب الاكثر والجاحظ ولم
تسقط على مذهب النظام ولو قال لم تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب الاكثر

ولم تسقط على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد
في كلام النظام والجاحظ اعتقاد المخبر دون واصف الكلام بالصدق والكذب وهذا
امر من لا يكاد يعتريه وصمة الارتياب واجلى من ان يزل فيه قدم عارف بطريق التأويه
والخطاب والعجب الفاضل المعاصر حيث تلبس عليه الحال مع وضوح المقال فمنع من ترتب
الثمرة المذكورة زعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما اعتقاد واصف الخبر بالصدق
والكذب دون المخبر وان المراد بالمخبر في كلام من يلاحظ الخبر وان لم يخبر فيكون ثمرة النزاع
في الفروض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان المعنى انهم لكاذبون في
معتقدهم من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب به الاكثر و زعم ان المراد
انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة كلامهم للواقع واستشهد على ذلك
بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر
في نفسه متصفا مقتضيا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط وانه واضح
الفساد اقول اما ما اول به كلام الفريقين ونزل عليه مقالة المحتاجين فهو تعسف بعيد
وتكلف بارد لا يقبله العارف بتاديه المقاصد مع لحتياجه تبعا لغيره على قول الاكثر بالاجماع
على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا بلا وجه او على هذا التنزيل لانه
ان اريد انه صادق عند اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر
واما ما تمسك به على التاويل المذكور فهو بمكان من القصور لانه مع اختصاصه
بطريقة النظام غير متجه في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق
والكذب بمعنييهما الحقيقيين ولو سلم الضرورة فانه على قوله يتصف في نفسه بالاتصاف بالمطابقة
الواقع وعدمها على انا نمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه على التفسير
المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون
مطابقا له لذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقد مخبره ولو تقديرا وان لا يكون مطابقا له
فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد
من مقالة النظام والجاحظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران حال الاخبار فلو اخبر

معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد خلافه لم يخرج عن كونه صادقا في تلك الاخبار على مذهب
النظام مطلقا وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد
خلافه لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى توهم الفاضل المذكور يدور صدق
الوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صادقا في وقت و كذبا
في اخر كما انه يكون صدقا بالنسبة الى شخص وكذبا بالنسبة الى اخر وانكاره لزوم ذلك بعد
تنزيل كلامه على ما مر مما لا وجه له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في كلام النظام على الاعتقاد المطابق
للواقع فهو اغرب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه المسئلة
لفظي ليس فيه كثير فايدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسئلة لغوية لا تعلق لها بعلم الاصول
كثير تعلق لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما يشهد به كلام الادباء اذ لا قايل بنقل اللفظين
هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها
بعلم الاصول كيف و معرفة مهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول يتوقف على معرفتهما فيجب البحث
عنهما كبحثهم عن ساير الموضوعات و زعم ان قول العضدي ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون
ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ و النظام قال و الا قرب الفروع المذكورة فائدته
كثيرة والجواب ان قول التفتازاني لا تعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توضيحية
وحاصله ان هذه المسئلة من المسائل اللغوية التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا توقف
لمعرفة مهية الخبر عليها لصحة الحد على جميع التفاسير وحصول التمييز المقصود بالتعريف
بايها قيل مع ان غرض الاصولي لا يتعلق بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الاتي و معرفة حقيقته
لا يتوقف على معرفتهما اصلا واما تنزيل على التاويل المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لنقله
الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر بخلافه كما عرفت
ولا ينافي ما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها فوايد قليلة خفية تتفرع على معرفة
مدلول هذين اللفظين وليس مطمح نظر الاصولي اثباتها والا لكان عليه البحث عن جميع
الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يترتب عليه ثمرات فقهية كالصعيد والقرء والمرفق
والكعب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما يفصح

ايراد الفاضل المعاصر

والجواب

عنه حد علم الاصول ومنها البحث عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الامر والنهي والفاظ العموم
كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول واما البحث عن مثل لفظ الامر
والنهي والعام فاستطرادي كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ
اثبات الواسطة ونبه على فساده قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع
ان كل خبر لنا مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب القطع بانه
لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى تامل انتهى
قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق
والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا انتهى اقول لا شك في تعدد
النزاعين وان تفرع احدهما على الاخر ورد ان النزاع في معنى الصدق والكذب غير النزاع
في ثبوت الواسطة بينهما وان تفرع عليه بل التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي
محض وان وضوح الحكم على كل من التقديرين لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان كل النزاعات
او جلها كاللفظية اذ يصح ان يقال فيها ان صحت الادلة التي تمسك بها صاحب هذا القول
فلا ريب في ثبوت دعوته وان صحت ادلة الاخر فكذلك فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا
المتوهم قد اغتر بظاهر عبارة العضدي ومن حذا حذوه حيث ذكروا ان النزاع هنا كاللفظي
فلاحظات اللفظي لا يستقيم فيه بمعناه المعروف فحمله على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه
بما مر وقد عرفت ان مرادهم باللفظي ليس شيء من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي لا تعلق
له بعلم الاصول كما بيّنا النقض الذي عليه **فصل** ويطلق الخبر احيانا ويراد به ما يرادف
الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرف بانه ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره
غير قرآن ولا عادي ويسمى عندهم ذلك المحكي سنة فالموصولة مع صلتها بمنزلة الجنس
والمراد بها ما يتناول اللفظ والكتابة وان فسرت بمطلق الدال تناولت الاشارة ايضا
وفي تناول الحد ونحوها نظر وخرج بتقييدها باحد الثلثة ما يحكي غيرها وان تعلق بالمعصوم
كحكاية صفات بشرته وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام فيخرج مفردات الحديث

فصل

اذا اخذت

اذا اخذت من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه الاصلي فيتناول البعض والكل كاسم الجنس
والمراد بالمعصوم ما يتناول النبي والائمة ع ونبينا وفاطمة ع وحينئذ فيكون التذكير مبنيا
على التغليب وغلط الحديث يتناول قول سائر الانبياء ع وكانهم يلتزمون بتناول الحد له
ايضا ولا يخلو من بعد وعينا ولا قول الملائكة ايضا والتزام تناول الحد له بعيد وحمل
اللام على العهد يدفع الاشكالين ثم اعتبار المعصوم مبني على مذهب اصحابنا الامامية والعامة
يكتفون بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وقولهم غير قرآن يخرج حكاية القرآن ان اريد
من حيث كونه منقولا للمعصوم كالآيات التي وقع الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اريد
من حيث صدوره عنه فهو بكونه منقولا له فهو خارج بقيد المعصوم واما الحديث القدسي
فهو خارج باعتبار كونه حكاية لقوله تعالى وداخل باعتبار كونه حكاية لقول المعصوم والظاهر
انه يسمى بالاعتبار الاول حديثا قدسيا على الحقيقة اما نظرا الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا
بالقدسي حقيقة فيه عرفا وكيف كان فهو لا ينافي عدم اطلاق مطلق الحديث عليه عرفا على الحقيقة
وقولهم ولا عادي يخرج حكاية احوالهم واقوالهم العادية مما اشتمل عليه كتب التواريخ
ونحوها فانه لا يسمى خبرا ولا حديثا وذلك حكايتهم لفعل غير المعصوم او قوله نظما
او نثرا او بعضهم ترك قوله غير قرآن ولا عادي فاورد عليه النقض بحكايتهما ثم على الحد
اشكالات منها ان قولهم غير قرآن اما راجع الى الموصولة او الى القول فقط والى مع
تاليه فعلى الاول ينتقض طرد الحد بما سبق الاحتراز عنه به مضافا الى عدم مساعدة
عطف قولهم ولا عادي عليه وعلى الثاني ينتقض طرد الحد بحكاية العادي من فعله وتقريره
لان قولهم ولا عادي عطف على قولهم غير قرآن فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض
عكسه بحكاية فعله في الصلوة كقرائته سورة معينة او سورة كاملة او نحوها او تقريره عليهما
مع اتحادهما في الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قرآن الى الفعل والتقرير يستدعي
تكلف الاضمار غير متعلقين بقرآن مضافا الى انتقاض طرد الحد على التقديرين الاخيرين
بحكايته ع في القرآن لقول المعصوم او فعله وهو كثير كقوله تعالى وقيله يا رب قال
عبد الله سبعون وتقلبك في الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ثم

منها

ذاكعون يوفون بالنذر والحجر ذلك ولو عممنا المعصوم الى الملائكة وسائر الانبياء فوائد النقض اكثر ويمكن التفصي عن ذلك بجعل قولهم عن فلان راجعا الى الموصول وقولهم ولا فاعل راجعا الى القول وقائله لكن فيه تعسف ظ ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكي بفعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا ومنها ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوي الغير المعصوم وفي لزوم عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام كونه من باب التوسع والتجوز لكن في مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول فتاوى الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم بالمعنى فيفسد الطرد وجوابه ان مقصودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعصوم بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه حكم الله تعالى عندهم بدليل احتجاجهم عليها بقول المعصوم حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول الاخبار الكاتبة لانها حكاية المكتوب به وهو غير الثابت وكذلك الاخبار الحاكية لاشارة كقوله فقال برأسه او الحاكية لاعراضه او ما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في القول بحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام مقامه في الافادة عرفا او في الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله او خص بالاول او الثاني لكن الثاني يوجب تعسفا في ادخال حكاية المكتوب بارجاعها الى حكاية الكتابة والاخير يوجب في حكاية فعله بصيغة الفعل ويشهد بارجاعها الى حكاية الحاصل ولا يذهب عليك ان مباحثهم الحرية في الفعل لا يساعد على تعميم الفعل اليها ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعصوم اذا لم يكن محكيا عن مثله بل قد لا يكون احد قد سمع منه حديثا في غير ما حكاه من قبله وبعضهم لم التفصي عن هذا الاشكال عرف الخبر بانه قول المعصوم وحكاية قوله الى اخر ما مر والاظهر ان يلتزم بخروج ذلك من الحد وعدم كلام المعصوم سنة وهو غير الخبر في عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ان قولهم انا اغا لبا فلا يناسب ادخاله في الخبر بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان متن الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع ذلك بجعل الاضافة بيانية كما في خاتم فضة
فصل ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا المتواتر بانه

خبر جماعة

خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة على الاحوال التي يكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا واما علم صدقهم بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا سمي متواترا ولهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشكل عليهم بصدق الحد مع قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون للمخبرين كثرة يستند اليها العلم ويمكن دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التي تكون في غالب الاخبار فيمنع حصول العلم بها الا بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه خبر جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبرهم المحفوف بالقرائن الخارجة وان امتناع تواطئهم على الكذب لا ينافي كذبهم بدون التواطي عليه ان لا يقال المراد بتواطئهم مجرد موافقتهم وان تجرد عن القصد والبناء وهو خروج عن ظاهر الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما مر والمراد بالكثرة الخاصة بقرينة الاضافة فيتناول القرائن الداخلة في المخبرين واما القرائن الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي راجعة الى خصوصية الخبر فلا يقدح اعتبارها في العلم واما القرائن الداخلة في المخبر والمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لسرعة قطعه بها وبطائه فالحق عدم العبرة بها بل المدار على افادته للعلم عادة كما سيأتي وهذه الحدود تتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذا المراد بالخبر ما يتناول الصريح وغيره واخبارهم عن الكل او الملزوم في قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم يعتبر في التواتر امور فقد انعقد الحد عنها منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت لكن يعتبر في صورة التعدد ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية ولا حصر لاقلهم بل المرجع فيه الى العادة وحصره بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى تزكية شهود الزنا واخر في اثنى عشر عدد نقباء بني اسرائيل لانهم انما اخبروا لحصول العلم بخبرهم واخر في عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون الاية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا باسلام المقاتلين واخر في اربعين لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا

اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم واخر في ثلثمائة وثلثة عشر بعدد اصحاب
بدر بحيث كان يحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقيل يعتبر ان يكونوا عددا لا يمكن
حصرهم وفساد هذه الاقوال غني عن البيان فلا نطيل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم منها
عن محسوس ولو بحسب آثاره ولوازمه البينة كما في تظافر الاخبار بشجاعة علي ع وسخاوة حاتم فان
الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان آثارهما ولوازمهما البينة
المحسوسة فلا تواتر في الاحكام العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء او نظرية
كحدوث العالم وقدمه وتركب الجسم من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة بمعنى ان العلم لا يحصل
باقوال اهلها وان كثروا والوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده في انفسنا بالنسبة الى بعض
المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية التي لم نزاول مقدماتها ووجدنا اربابها
قاطعين بها متسالمين عليها وذلك بعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها
اجمالا وعلوم تبحر اربابها فيها فان العادة قد تحيل تظافرهم وتسالمهم على الخطاء في الاستنباط
عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اطباق جم من يعتد به من العقلاء الاولين
والآخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم
تواردهم على الخطاء في ذلك بل بمعنى ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمى متواترا وان
افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين ومنها ان لا يكون السامع عالما بالواقعة من غير منها
طريق التواتر ولهذا لا نعلم وجود البلدان التي شاهدناها متواترة عندنا وعلل بان الخبر
ح لا يفيد العلم للزوم تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا منها
يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر ذكره السيد قده ورام
بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثير من معجزات النبي
ينفرد بها المسلمون ورواية النص الجلي على امامة علي ع وخلافته التي ينفرد بها الامامية
والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار
المذكورة متواترة عند كثير ممن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين فان انكروا كونها
متواترة لعدم افادتها للعلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم في الآخرة

لشبهة

لشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون
من اهل بلدان مختلفة واعتبر بعض اليهود ان لا يكونوا من اهل دين واحد وهما بمكان من الضعف
والسقوط وافترى بعض العامة علينا القول باشتراط دخول المعصوم في المخبرين ولعله توهم
ذلك مما يقول به جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع

فصل

قد يتحقق التواتر بالنسبة
الى المدلول المطابقي للخبر فان الحد المدلول المطابقي للاخبار علم به صدق الجميع بناء على تفسير
الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة وان اختلفت مداليلها ولم يكن بينها
تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق التواتر على مثل ذلك وجه غير
بعيد وذلك كما لو اخبرنا مخبر بانه سأل زيدا فاعطاه دينارا واخر بمثله وهكذا الى ان
تظافرت الاخبار عندنا بذلك فيقطع بها ان زيدا قد اعطى سائلا دينارا او اعطى جماعة
من السائلين منهم دنانير وهذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي
لبعض تلك الاخبار ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقايع علي امير المؤمنين ع فانا نقطع بتلك
الاخبار لكثرتها وتظافرها صدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما نقل عنه ع
من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال
في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبرنا مخبر بوقايع فقد نقطع بصدق
بعضها نظرا الى امتناع الكذب في جميعها بالنسبة الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواترا ولقائل
ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة موجبا للعلم بصدق بعضها فلا ريب في انا نعلم بان
الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان
نعلم بصدق بعضها مع ان التقدير علمنا بكذبها اجمع وجوابه انا لا نعتبر في التواتر عددا
معينا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لا بد وان تكون متواترة بل الامر في حصول
التواتر عندنا محال الى العادة فمتى بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة
بحيث يستحيل ان تكون باجمعها كذبا كان ذلك تواترا والكثرة بهذا الاعتبار ممتنع تحققها
في الفرض المذكور وان اريد ان تكاثر الاخبار المختلفة لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت
في الكثرة ما بلغت فمكابرة جلية اذ يشهد بضرورة الوجدان بخلافه لانها ربما تبلغ رتبة وقد يتحقق

التواتر بالنسبة الى المدلول الذهني الجزئي كما لو اخبرنا مخبر بان زيدا كان في ذلك الوقت في الكوفة
وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم
فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما للقدر المشترك بينها وقد يكون لازما للقدر
المعلوم منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون اللازم مما اريد افادته بتلك الاخبار وقد لا يكون
كذلك ثم الغالب في تواتر اللازم ان يتواتر بعد الملزوم ايضا سواء كان معنى مطابقيا لها معينا او
مرددا او تضمنيا استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اولا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم
فيعلم بصدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذ التقدير
انتفائه بل الى الاخبار وبما اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم مع عدمه في
الملزوم انما يتم عند اختلالهما في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر
باحراقه واخر بالقائه من شاهق واخر بالقاء حجر عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب
موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم نقطع
بشيء من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب اخر ولا يذهب عليك ان هذا انما يتحقق حيث يكون
اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او لما يقرب من ذلك بحيث يكون يتحقق التواتر فيه بها
فلو كان اللازم لازما لمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق هذا القسم فما ذكره بعض المعاصرين
من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما لاحادها
مع عدم العلم بصدق شيء منها غير واضح وقد نزل على ذلك كلام العضدي في تواتر المعنوي
وعبارته صالحة للتنزيل على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها **تنبيه** قال الفاضل المعاصر
قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بالتسامع والتظافر وعدم المخالف بالتواتر فتحصل علمنا بالهند
والصين وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الا من اهل عصرنا ولم يرووا الناس عن
سلفهم اصلا فضلا عن عدد يحصل بها التواتر وذلك فما نعلم يستلزم عدم حصول التواتر في
نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر من اجماع اهل العصر وعدم نقل خلاف
عمن سلفهم وذلك نظير الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من
هذا القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال المناسب لهذا العصر نقل زلزلة

تنقوية

تنبيه

منها

منها

منها

فصل

منها

نقل في بلد ويتظافر المشاهدون له في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا اقول
تحقيق التواتر في الامثلة التي ذكرها ونظائرها مما لا مجال لانكاره ودعوى استناد العلم فيها
الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشاء هذا الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر
وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمنع كثرتهم تواطئهم
على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقع بل لا بد من
العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف عليه بسماع الجزء من العدد الذي يحصل التواتر بخبرهم
وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا مثال
وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم به تواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر
في الطبقة الاولى عن كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير للمخبر
الاخر ولا يلزم ح ان يزيد الطبقة العالية على عدد التواتر ليحصل العلم باخبار عدد يحصل به
التواتر في تلك الطبقة بل يكفي تنزيل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على الكذب
لكثرتها كان تواترا ومن هذا الباب حديث الغدير الذي ترويه الخاصة والعامة بطرق متكثرة
ومنها ان يعلم به بخبر الواحد المحفوف بقرائن الصدق ومن اخبار المعصوم به ومنها
طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا
اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا في سالف الزمان
فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق
سلفهم على الاخبار بها كذلك الى ان ينتهي السلسلة الى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى
العادة في تلك الواقعة بلوغهم درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر
المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس وما ذكره من مثال الجود وحاتم
من هذا القبيل وقد ينكشف باخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بمجموعهم فاتضح
ان ما زعمه من ان اكثر الامثلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن
ولا تغفل **فصل** اتفق اهل العقل على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وخالف
في ذلك السمنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق الكثير

على طعام واحد وانه ممتنع وجوابه منع الملازمة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي على ما لا هنا دون ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه لا سيما الاخير وسند العيان مغن عن سند البيان ومنها ان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب وذلك يستلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد ودون الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من النظاير ومنها انه يقتضي العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد نعم يتجه وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في ساير الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى ع وعيسى ع من انه لا نبي بعدهما وذلك ينافي نبوة محمد ص وهذا سهم دليل [illegible] وجوابه منع صحة الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف والمذكور في التورية فلا يخيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة وقد تحقق ان بخت النصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كساير الضروريات وليس كذلك لانا اذا راجعنا وجداننا فرقنا بين علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوي فيها ممنوع والوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة لجواز العناد والمباهتة واعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدلالة الاولى منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الى من تفطن لها والتزم بصحتها والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك الاخير يقتضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا

فصل اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثر ادعوا انه ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله قسما ثالثا وفي بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه

لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازاني يريد انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد تبين لك ان كلامه يدل على انه من النظريات التي يشترط فيها الخواص والعوارض ونقل عن العلامة في التهذيب القول بانه نظري ولعله ناظر الى هذا التفسير بل هو اوفق بما بنى عليه من توقفه على توسط مقدمتين وان كان الاول اوفق بتسميته ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والتالي باطل اما الملازمة فان ذلك هو الشأن في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان واما بطلان التالي فلانا اذا راجعنا وجداننا وجدنا انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا وسياتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبله والصبيان وبطلان التالي فاحش وبطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولذا نريهم يقطعون باخبار الاحاد حيث لا يقطع بها غيرهم على انا لا نسلم قصورهم عن ادراك النظريات مطلقا وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات مطلقا وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي [illegible] بيان الملازمة ان النظري ما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما بطلان التالي فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوايل البلوغ بحيث ينتقل اليها في تادي النظر من غير اعمال الروية ولو سلم فانما يتم بالنظر الى النظر الابتدائي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجود ما توجبه ونقيضه ولا حاجة الى ملاحظته تفصيلا ومنها انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم [illegible] مباحثنا وكان يمكن فيه كما في غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم بالضرورة ويشكل اولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تبتني على مقدمات واضحة بحيث يتنبه لها بادنى توجه

والملازمة انما هو في النظريات الخفية وقد ابنا بالمنع من بطلان التالي مطلقا وانما المسلم
بطلانه في المتواترات الجلية احتج القائل بنظريته بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما
ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما كان كذلك فخبرهم
ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد
ما ذكره الغزالي من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم
بهما احدهما انهم لا مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا
على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه حصول العلم بالتواتر انما
هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكره في المقدمة
من انه لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد
امكان تاليف قياس ينتج المطلوب موجبا لكونه نظريا بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا
لامكن تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل يشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء وزيادة
فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا ما ابصرته متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى
غير ذلك احتج المفصل بان من المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس
كذلك كمعاجز الانبياء والائمة ع فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على امعان النظر
فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتباين اراءهم واختلاف بلادهم وتحرزهم
كلا او بعضا عن تعمد الكذب وكون المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطا فيه
منهم المخبر وذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة تلك الامور
والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو انتفى شيء منها عند المخبر عنها فيما زال عنه العلم
بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه
الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا يصيره نظريا وان كانت تلك الامور كلا او بعضا
خفية في حد انفسها او عند الناظر اذ النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما
يتوقف الانتقال اليه على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك
لا يعد ولا يسمى نظريا وان توقف الانتقال اليه على توسط امر خفي ولو نظري كالتصديق

احتج

والجواب

احدهما

والثانية

المفصل احتج

والجواب

البديهي

البديهي المتوقف على تصورات نظرية فحكم العقل بامتناع تواطؤ المخبرين واجتماعهم على الكذب
كما قد يستند الى امر جلي ينتقل اليه في بادي النظر لكثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني
معه عن ملاحظة سائر الاعتبارات كذلك قد يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية
عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكان الاول ضروريا في
وما يكشف عما ذكرناه وقوع مثله في الحدسيات فانه قد ينتقل الى مبادئها بادنى توجه وقد
ينتقل بعد التخلية وتلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركاتها ضرورية مطلقا

فصل خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا او اكثر وسواء
افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غير نبي وغير المعصوم ع اذ لا يعد اخباره
نحو اخبار المعصوم فيعرفهم من باب اخبار الاحاد ويعرف القائلين بانه لا يفيد العلم
بنفسه او بدون القرائن الخارجة واورد عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى القرائن الداخلة
ويمكن دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن التي ينفك نوعها عن الخبر غالبا ويقابلها
القرائن الداخلة وهي التي لا ينفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القرائن التي
لا تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولهذا نجد ما نفيده منه نادرا وقد يتسامح في هذا في
المتواتر لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التقييد السابق وقد يحد بما افاد الظن
وهو منقوض بما لا يفيده منه سواء افاد عدمه كما مر او لم يفده ايضا اما لسبقه باحدهما
او لاحتفافه بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو افاد قوة الظن وقلنا بان الضعيف
منه يخالف القوي في النوع وبان الجنس لا يبقى بعد انعدام الفصل امكن شمول الحد له و
بقي النقض بما عداه وقد يجاب بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته له
لمانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القرائن الداخلة
والخارجة ولو اريد به تجريد النظر عن القرائن الخارجة فقط بقي النقض بحاله لان الخبر
بالنظر الى القرائن الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا ويمكن دفعه بما ذكرناه في
حد التواتر ثم ينقسم باعتبار كثرة رواته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان
رواته ان كان فوق الثلثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض اعم من المتواتر

فصل

من غير معروف وباعتبار رجال الراوي الى خبر عدل والى خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل
يفيد العلم مطلقا وقيل لا يفيد مطلقا وهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه
الاخرون من انه قد يفيده اذا انضمت اليه القراين وقد لا يفيده بل الحق عدم اختصاص بخبر
العدل فان خبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الظاهر انه لا قائل بالفرق في ذلك
ولهذا حرروا النزاع في مطلق خبر الواحد من ترك التعرض للعدول الاول لنا شهادة الوجدان
بذلك فانا كثيرا ما نعلم الوقايع باخبار احاد مخبرون بها بحيث لا يخالجنا في صدقهم شك
وارتياب وقد مثلوا لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له مشرف عليه وحرجن المخدرات
على صورة منكرة لا يخرجن لغير موت مثله عادة فانا نقطع بصدقه لكن الجزء وانا ما نرى
من ان المفيد للعلم هو القراين دون الخبر فمدفوع بان المفيد هو الخبر بعونه القراين اذ قبل
الخبر كنا نجوز موت غيره احتج المانع بوجوه منها انه لو افاد العلم لكان عاديا والتالي
باطل بيان الملازمة انه لا ترتب ولا علية الا باجراء الله تعالى عادته بايجاد شيء عقيب اخر
واما بطلان التالي فلانه لو كان عاديا لاطرد ومن المعلوم خلافه والجواب ان اريد
بلزوم الاطراد لزومه في الاخبار المحفوفة بالقراين المقتضية للعلم فبطلان التالي ممنوع
او في مطلق الاخبار حتى المجردة عن القراين فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى تناقض
المعلومين اذا حصل الاخبار بهما على ذلك الوجه اذ وقوع مثل ذلك جايز وهو يؤدي الى
الجمع بين المتناقضين والجواب المنع من ذلك لانه متى اتفق وقوع ذلك لا يحصل قضيته امتنع
ان يتفق مثله في نقيضها معا اذ نعتبر في حصول العلم باصطلاح عدم الاخر وان اريد لزوم حصول
العلمين في زمانين فبطلانه ممنوع لتحققه في ساير الادلة القطعية ومنها انه لو افاد العلم
لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عندنا
في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته نمنع بطلان التالي والاجماع المدعى عليه نلتزم لانه
على غير المحفوف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزم
ان يكتفى بقول المدعي مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان المناط في
افادتها العلم وصف العدالة وهي تثبت بامارة ظنية كالاستصحاب فكيف يستند العلم

احتج المانع
منها
والجواب
منها
والجواب
منها
والجواب

بالصدق عليها **فصل** في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقراين التي تفيد بعونها
العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما الخبر المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا
جواز التعبد به عقلا وانكره بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنعه عقلا وحكي ذلك عن
جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم
العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز
والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا
وانه لا يمنع منه نعم بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض المعاصرين فالحق بطلان
القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية
حتى يحكم فيه بجوازه او امتناعه بالاحكام وان ارادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف
الخلاف فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الاحاد
في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز
لكن يبعد حمل التزام المانع بالمنع فيها بل ظاهر كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف
بالمحال على تقديره جلي والذي ينبغي للمانع ح ان يحيل الفرض المذكور لان يمنع من حجية خبر
الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنجري الكلام
عليه فنقول الحجة على ما اخترناه من الجواز قضاء الضرورة به وقد اشرنا اليها واما المانعون
فقد احتجوا بوجهين الاول ان العقل يجوز كذب المخبرين على تقدير كذبهم يؤدي العمل بخبرهم
الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول
النقض بالفتوى على عدم التصويب كما هو الصواب وبشهادة الشاهدين وقد قام نقلهما
وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع
الخطاء في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والاخبار وعلى تقديره يجري فيها
ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل
عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وان
كان اقل من غيره واما ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل ما هو حرام

فصل
[illegible]
واما المانعون الاول
والجواب الاول
واما ثانيا

ظاهرا فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط عندهم بالادلة عليها ولا قبح في
ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد تحليل
ما هو حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة
ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر فبطلان التالي ممنوع فان ثبوت الاحكام عندنا تابع
لحسن تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها الى مواردها تسهيلا لامر التكليف وان ادى
الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب
وقول ذي اليد والشهادة مع امكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها ولو قربنا النزاع في
صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح اذ قد يحسن الامر بالقبيح محافظة على ما
هو اهم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اهم من ترك القبيح فكما ان
القبيح قد يكون مقدمة تعينية لما هو اهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب
للتوصل اليه مع علمنا بقبحه وقد يكون الحسن سببا لحصول قبيح تركه اهم من فعله فيجوز لنا تركه
بل يجب تحرزا عن حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذلك الحال فيما لو اشتبه علينا الحال فلم
يتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحسن في حقنا ارتكاب القبيح وترك الحسن للتوصل الى الاهم
فيحسن من الشارع ان يلزمنا به مع قضاء المصلحة بعدم وضع اسباب التمييز ومن هذا جملة من
الطرق الشرعية بالنسبة الى مواردها التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الآحاد
والشهادات فانها وان لم تستلزم الاصابة للواقع بل قد يتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة
فجاز ان يحسن منا الاخذ بها بجميع مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم به وان يحسن
من الشارع ان تكليفنا به تحصيلا لما هو الغالب فيهما من الاصابة واما بالنسبة الى الموارد
التي يمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه السابق
ثم هذا مبني على ما حققناه في محله من ان حسن الفعل وقبحه ليسا من لوازمه ولا ذاتيا له غالبا
بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة لها فيختلفان باختلاف الاحوال فيهما وكذا
الكلام في نظائر ذلك واما ما يجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران
احدهما الوصول الى لوازمها وجهاتها الواقعية والثاني اظهار الامتثال والعبودية

احدهما

والثاني

فالامر الاول

والامر الاول وان جاز تخلفه عن التعويل عن تلك الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها
بعد تشريع الشارع لها والامر بالاخذ بمقتضاها فاتضح ابتنائه بناء على تخصيصه بمحل النزاع
بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفت من بيانه آنفا وعلى تقدير عدم التخصيص
فالبيان قاصر عن افادة المدعى الثاني لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن
المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان
كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول حيثما يتحقق والجواب منع الملازمة
فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى تتوفر على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب
الرياسة والقيام بمقام النبوة والرسالة ومع ذلك فالاخبار عنه تعالى يستدعي مزيد
استعداد يستبعد حصوله فيبعد قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام واعلم
انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون
فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم ببقاء التكليف وينسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه
خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقا ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده
واضح لا الظن بالضرر بل قطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر

فصل

ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد المرتضى
رحمه وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد
به وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انه
لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي ص سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه
منفردا فنزلت الآية وعلى هذا فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا قومهم واليهم راجع الى الفرقة
باعتبار ما بقي منهم فالبواقي الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير
في الثلاثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين
فالمستفاد من الآية وجوب التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي

الثاني حجة المانعين

والجواب

فصل

الاول

الاول

حجيته جزمهم في الانذار لما الثاني فواضح واما الاول فلوجهين الاول انها دلت على وجوب

منها

الانذار وهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه بسبب التحذر انما وجه دلالتها على وجوب الانذار

فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فاذا كان

المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار واجبا حيث جعلا غاية للنفر

الواجب فان وجوب شيء الشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما نبهنا عليه عند بحث المقدمة

مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من نحوي الخطاب ولا سبيل الى حمل الكلام على العاقبة لانه مجاز

ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الا ان يحمل على الغالب فيرد ان تعذرا لا يكفي في وجوب

النفر وجوب بعضها بانه ولا ريب في وجوب التفقه فيكفي وجوب الانذار منضما بالاصل

لانا نقول ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب

شيء للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل بها الى واجب ومندوب والعرف

والوضع ساعد على ذلك ايضا ولو فرض النفر بالنسبة الى الجهاد امكن ان يستفاد منها بضميمة

سببها وجوب كفاية البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما

وجه استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق وجوب

الانذار عرفا هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر في نظائره والظواهر

المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق الالتزام وان الامر بالانذار مع المنع من

العمل به يعد لغوا او سفها وهو ممتنع في حقه تع وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على

تقدير تدبيته الانذار ايض فان رجحانه يستلزم جواز العمل به لما مر فيثبت الوجوب بالاجماع

المركب وكذا لو امتنع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولي والصبي

فائدة

اذ لا سبيل الى منع استلزامه لجوازه فيثبت الوجوب بما مر لا يقال لا اسلم اقتضاء فائدة

الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفي جوازه في الجملة ولو عند اعتضاده بالقراين القطعية

الثاني

او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه ثمرة نادرة الحصول والاعتبار الصحيح لا يساعد على

اعتبارها في مثل المقام الثاني ان قوله تع لعلهم يحذرون معناه وجوب الحذر عند

انذارهم في معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لا يقال تعذر الحمل على الترجي لا يعين

لا يعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لا سيما مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول

قد حققنا سابقا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة العرف و

الاستعمال فلا يصار عليه الا بالدليل مع ان ثبوت الرجحان كاف في اثبات المقصود بل في اثبات

الاول

الوجوب ايض بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب وقد يجاب عن السؤال المذكور بوجهين اخرين

الاول ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب والا لم يحسن

الثاني

فلا يعقل ندبية الحذر وفيه نظر لان المقتضي قد يكون محتمل الوقوع فيحسن الحذر تحفظا عن الضرر

المحذور كما في كثير من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعاصرين من

ان ندبية العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه

ولا يعقل ندبية العمل بالواجب والحرام نعم قد يتصور ندبية العمل بالواجب في الواجب التخييري لكن

والاول

لا يكون التخيير الا بين امرين علي الامر الاخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد

واما الثاني

حيث لا معارض له بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين

مادتهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الاطلاق او في خصوصيات

الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول وفروعه

والمفهوم من الاية على ما بنى عليه المستدل هو التخيير في المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان

مرجع ذلك الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا

تعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير لحجية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل

قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل

الى منع الوجوب واثبات الجواز مع الاستحباب بل يتفق الثاني اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام

وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي في صحة

التخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند تعذر معرفة الحكم بغيره

والثاني تخيير في المسئلة الفقهية وهو يؤدي الى اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب او استحبابه

غير معقول كما مر وجعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين

غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف هذا المقام فان الاية واردة في حق الحاضرين

المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل لا المعروف ان احدهما هو الحكم
الشرعي بالخصوص انتهى ملخصا اقول وفيه ايضا نظر لان المفهوم من التحذير انما هو العمل على حسب
انذارهم من فعل او ترك دون الاتيان به على الجهة التي اشتمل عليها انذارهم انا نحقق ان نية
الوجه غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل الخبر
على وجوب فعل او ترك وهم يعملون بها على وجه الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة
الوجوب لا يقال للاخبار بوجوب شيء او تحريمه يستلزم الاخبار برجحان الاتيان به بنية الوجوب
او تركه بنية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لزوم الحذر المذكور
وكذا لو فرض تصريح المخبر بذلك لانا نقول الاخبار بالجواز لا يعد انذارا فيخرج عن مورد الاية
ولو عمم الحكم اليه بالاجماع المركب لكن التمسك به من اول الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور
ثم ما ذكره من عدم مساعدة التاويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وبخبر الواحد
واضح الاندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري لا يقتضي
الا التخيير بين العمل بخبر الواحد ومفاد له لا التخيير في مادته مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت
ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان خبر الواحد قد يقتضي الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب
على التخيير العمل بالواجب التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير
بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من الدليلين
واما ما ذكره من ان التخيير هنا في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى
المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير في الصورتين انما يثبت حال الاضطرار
فهو لا ينافي ما اريد بالتنظير وان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار
فهو محل المنع ثم لا ينبغي عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري
قد اوضحنا فساده في بعض مباحث النهي مع انه لا قائل في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد
على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه تماما لا طائل فيه
واعلم ان هذه الاية يتناول اطلاقها الانذار بعدد من الواسطة ومعها فقط او بوسايط
وبدونها لان وجوب العمل بانذار المنذرين يقتضي جواز التعويل على رواياتهم في معرفة الاحكام

وذلك معنى التفقه في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم القبول وهكذا نعم من يزعم
ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العمل بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا
ان يلتزم بعدم توقف الانذار على الوقت واعلم ايضا ان اطلاق هذه الاية تعارض اطلاق منطوق
اية النبأ ومعارضة العامين من وجه فيرجح اطلاق اية النبأ لتقويته بالتعليل والموافقة للاصل
وح فيعتبر في المنذرين ان يكونوا عدولا فلا يستفاد من الاية الا حجية خبر من يثبت عدالته
بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار الاحاد
المأثورة بل كلها فلا سبيل الى استفادة حجيتها من هذه الاية لا يقال اذا تعذر العلم بعدالة
الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين غالبا لانا نقول
انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم ببقاء
وجوب العمل بخبر العدل الواقعي بعد انسداد طريق العلم اليه بل الثابت اما ذاك او وجوب
العمل بمطلق الظن والظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق بصدقه
بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة من جهة اخرى ايضا وهي انه لا يخفى ان مجرد الاخبار
عن امر مخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد به التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان
الذي يظهر منهم انهم انما يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع
المجتهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره وترجيحه ولهذا ترى انهم
كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها واما حيث يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب
الافتاء وعمل مقلديهم ليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد عند
انضمامه في هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخلو عن مجازفة فان قلت فعلى
هذا يتعين القول بان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعيين
تقليد مفت على المقلد لان وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تقليده لغيره
مما يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المعنى قلت الانذار بطريق الرواية
قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كما سيأتي التنبيه اليه في بعض مباحثنا الاتية
وقضية اطلاق تعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل بالخبر

عند قصد الانذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم محل الاية اشكالات اخر منها انها صالحة — منها
لتنزيل اخر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد والمراد بتفقههم انذارهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين
مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا
في ذلك صنع الله واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز والدلايل الدالة على حقية الدين رجعوا
الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من دلايل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة
لها على حجية خبر الواحد واما تقويل الفرقة الباقية على اخبار الطايفة فليس الحجية في
الشرع والا لدا بل لبلوغه حد التواتر او لانضمامه بالامارات المفيدة الوثوق بالخبر
فالجواب ان هذا التفسير وان كان منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظاهر — فالجواب
الاية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية — منها
بقرينة ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار — والجواب
يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتخصيصه بالاول خروج عن الظاهر من غير دليل
ولا يتخيل لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة لمطلق الادراك وتخصيصه بالملكة
المخصوصة او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا
شهادة فيه على التخصيص فان الفقيه قد ينذر بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد
يقال لا مدخل للتفقه في صرف الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره
في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في الاية — وجوابه
شرطا لقبول الانذار بل حصل غاية للنفر كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشي ان
يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار بطريق
الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص
الاية بالانذار بطريق الرواية لان تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب
قبول المجتهد الفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم مجتهد
مع ان فتاوى المجتهد لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية
ليس باولى من تخصيص القوم بغير المجتهدين فاوجه الترجيح قلنا عموم القوم المضاف

لافراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي ويرجح تقييده على تخصيصه والتحقيق ان فرض
بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن سياق الاية فشموله لغيره واضح بخلاف
شمول الانذار لنوعيه فكان تركه على اطلاقه اولى فلا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في
حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب — منها
فتدبر ومنها انها لا يتناول اخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار — والجواب
اذ يجرد الاخبار بها لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شي او حرمته في قوة الانذار
بتناول الصريح منه والضمني وبقبوله في الواحد فيهما يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق — منها
اولي بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول — والجواب
بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع
وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين
انه لا نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين — منها
لا كلام في ثبوته في حق الغايبين مضافا الى قيام ساير الادلة الدالة على شركة التكليف — والجواب
من الاجماع عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقصود والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع
والجواب ان الظواهر التي قام على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث — الثاني
الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها فيها وان كانت
فروعية الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب تبين
النبأ على مجي الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجي العادل به ومقتضاه
جواز القبول لان الامر بطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه او مخصوص — منها
بما لو اريد العمل بمقتضى نباه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه الثاني او بواضح فتحتم
لا يلزم التبين فيها منها الواقعة التي نزلت الاية فيها حيث يجب فيها طلب البيان
ومطالبتهم بالصدقات فان انقادوا الى الحق وادوها تبين كذب النبأ وفضاء بطاهر
الحال وان استنكفوا عنها واظهروا التمانع والمعاندات تبين صدقه ووجب التهجم على
جهادهم لكن هذا في الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس

البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب
التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا فما تداول في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال
منا الاية على وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به على تقدير مجيء العادل به اما ان يجب
القبول فهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ
مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رده بالمرة وفي الوجه الاخير يجب التبين في نبأ
العادل ايضا دائما يتم ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا مما لا ذاهب
اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها
ناشئة من تعليقه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه وقد
حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق
على الوصف فيبطل الاستدلال على الوجه الاخير وربما جنح الى التمسك به بعض من وافقنا في
اصله على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف قبول نبأ العادل
وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن بنفسه مقتضيا لنفي
الحكم من غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام
على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما
ان يكون لقرينة حالية معنوية في المقام ممنوع قطعا او لقرائن لفظية واحتمال الحاجة
فائدة في التعليق هنا لاحتراز او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما
يتصور جريانه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقبت خاص الوصف الموصوف
العام كما في قولك ان جاءك رجل فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد
اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام
ليس من بابه بل من باب ترجيح التعبير عن مورد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان
عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة زائدة على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع
الاغماض عن ذلك فلا نعقل لتعليق الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصية لا توجد في غيره
فان ما ذكروه في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه

وان من جملة

وان من جملة الفوائد كون الوصف محل الحاجة متحقق في المقام ايضا مضافا الى ان في
المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد و
الاستناد جدا اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق مخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة
وهي احتمال تعمده الكذب او تمويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشية
من انتفاء صفة العدالة عنه والحاجة عن الاقتحام في مثل ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه
واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا
يجب ان تبينوا الا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب ان تبينوا كما هو المقصود واجيب بان
عدم مجيء الفاسق بالنبأ اعم من عدم مجيء احد به او مجيء العادل به فيثبت اولا المقصود ونوقش
بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصح اعتبار نقيضه من اللازم اذ لا معنى
لجواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به اذ لا نبأ حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب الفحص
عن البيان وح فيتعين تخصيصه بمواضع خصوصه ولا ريب في وجوب تبين نبأ العادل
فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعيه ويمكن اختيار
الشق الاول والتزام التخصيص في الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين
على وجوب الرد لا عدم جواز القبول الحاوي وصلوح اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتبار نقيضه
للاعم لكن يبقى الاشكال في ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من امارات ترجيحه ومنها
ان قوله فتبينوا يحتمل المعنى الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية
كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظاهر ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليه ومنها ان مفهوم
الشرط في الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر
العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة على ما في الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان
تغايرا نفيا واثباتا لا يقال فيلغو المفهوم حينئذ اذ لا محصل له لانا نقول لم يلغ اعتبار المفهوم
من الاية بل قد يلغى وامثلته كثيرة وبالجملة فعدم ثبوت محصل للمفهوم لا يوجب الغائه
لا تبديله بما قد يكون له محصل وربما امكن ان يقال انا انما استفدنا من سياق الاية
ولو بمساعدة العرف انها سيقت لبيان حال النبأ كانت في قوة قولنا النبأ ان جاءكم فاسق

به فتبينوا فتدل الآية على عدم وجوب تبين نبأ العادل بمفهوم الشرط وان استفدنا انها
مسوقة لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جاءكم بنبأ فتبينوا فلا يكون
لها دلالة على حكم نبأ العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم
لاختلاف انواع الكلام باختلاف طرق تأديته ولهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالآية على

منها

المقصود ومنها ان مفهوم الآية ليس بحجة في مورده وهو نسبة الارتداد الى من ثبت
اسلامه قبلها من اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب

الاول

التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي ص ارسل الوليد بن عقبة
الى بني المصطلق لياخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى منازلهم خرجوا اليه لتلقيه تعظيما
لحقه وهابهم لما كان بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي ص واخبره بمنعهم

والثاني

من اداء الصدقات وقد روي انه اخبر بارتدادهم فنزلت الآية واما الثاني فلان قول
العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المناط في عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون
التعليق للتنبيه على فائدة غير المفهوم كتعيير المخبر واجيب تارة بان ما كان التقييد في المفهوم
فانه مقدم على الفائدة الكلية واخرى بان المراد تبينوا نبأه مطلقا وان انضم اليه ما مثله
فيدل بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه ما مثله ولا يخفى ما فيهما من التكلف

منها

المستشنع ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الآية يقتضي الحكم بما اذا كان
هناك احتمال اصابة وخوف ندامة على تقدير ظهور الخطا فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل البحث

والجواب

والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطا قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في
الاحكام ايض كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك ويتم الكلام في الباقي بعدم القول
بالفصل ويمكن الجواب ايض بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب
الحكم الى الفهم في محل الحاجة او ان المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك
المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر ويتوجه على الاحتجاج بهذه الآية
ايضا اشكال اخر تقدم ذكره في الآية السابقة وهو انها خطاب الى المشافهين فلا
يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع وانقطاعه بعد تسليم دلالتها

في المقصود

الثالث

في المقصود والمسألة اصولية يطلب فيها بالقطع وقد تقدم الجواب عنهما الثالث قوله تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها تتناول الاحكام
الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين

منها

بها والا لانتفى الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الآية الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد
انذار اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم في التوراة (التورية) فلا

منها

تعلق له بالمقام ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على التسليم وروده في ردعهم
فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا يتناول ما بينه الرسول

والجواب

او الامام اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب ان كل
ما بينه الرسول او الامام فقد بين في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتحذير عن
المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تعالى ونزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يقدح
عدم وقوفنا عليه في ظاهر الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه
اعتبار كونه البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم

منها

ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي والائمة ولو خص الكتاب بالمتواترات كما هو الظاهر

منها

من السياق وبه صرح اهل التفسير كما مر في الوجه السابق سقط الجواب ومنها ان تحريم الكتمان
مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا به ايض ولا يثبت منه العلم بالقيد ومعه
لا يبقى محل لقبول الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا

الرابع

بل يكفي وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المشافهين فلا يتناولنا ولا غيرهم وانه ظاهر
والمسألة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته الرابع قوله تعالى فاسئلوا

اهل الذكر

اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى امر عند عدم العلم بمسألة اهل الذكر
والمراد بهم اما اهل القرآن او اهل العلم وكيف كان فالمقصود من الامر بسؤالهم انما هو
استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم
الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم

من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو المعتبر عنه بالخبر والحديث
وقضيته الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل على
حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيصها بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان
الاية بظاهرها تفيد الاطلاق ولا تخصص ولا تنهض حجة على اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم
او اهل القرآن وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين حيث لا يصح حكاية ما عنهم لما دل
على عدم جواز تقليد غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل
ويشكل بان سياق الاية يحتمل ان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود ان لم يكن ظاهرا
فيه وان المراد مسألتهم عن احوال الانبياء السالف وكونهم رجالا لا ملائكة وذلك لان عوام
الكفار لما استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله ذلك
عن الامم السالفة بقوله تعالى فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا
لو شاء الله لانزل ملائكة وامثال ذلك رد عليهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بهم من
المرسلين قبله لم يكونوا ملائكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسألة علمائهم عن ذلك ان كانوا
جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسؤول عنه فلا ينافي ولا المقام الا بتعميم المواضع الثلثة
والبعض منه ممنوع فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل
الذكر علماء اليهود ورد الامام على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بمسألتهم مع انهم
لو سئلوا الامروا بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور قلت الظاهر ان الزاعم المذكور
والا فهو بحسب الظاهر لا يتم بناء على تخصيص المسألة بما ذكرناه سلمناه لكن اهل الذكر في
الرواية المذكورة وغيرها من روايات اهل الذكر مفسر باهل البيت وعلل ذلك في بعضها
بان الله تعالى قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم الرسول
والتحقيق ان سياق الاية لا يابى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها
عليه لصراحة تلك الاخبار فيه فيختص اهل الذكر بالائمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين
والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج بالاية ايضا اللهم الا ان ينزل الاخبار على بيان الفرد الكامل
اهل الذكر دون التخصيص ولا يخلو من بعد الخامس الاجماع فانا نستكشف باتفاق

القائلين بجواز العمل بخبر الواحد عن قول المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا ينقدح
مخالفة جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا على انعقاد الاتفاق الكاشف لا على اتفاق
الكل كما مر تحقيقه في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجية خبر الواحد فهو لا يخرج عن
كونه خبر واحد فالتمسك به على حجيته دور السادس السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين
فان طريقة السلف والخلف ما عدا النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق
الاحاد وتدوينها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور الائمة
الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون اليه
من الاحكام مما تابى عادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع عن المعصوم او الاقتصار فيها
على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقرائن الصدق كما يشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين
في زماننا في مراجعتهم الى اقوال المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فتعويلهم على اخبار الاحاد
بعد التامل فيما ذكرناه ضروري لا يكاد يعتريه وصمة الشك والارتياب وبذلك يكشف
عن قول المعصوم او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا بل اذا حققنا النظر وجدنا الطريقة
في ساير الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملة او طريقة الا وله في ملته وطريقته احكام
لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة اخبار لا يبلغ عنده درجة التواتر ولا معه قرائن تفيد
القطع في صحة النقل ومن هنا يتبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد كان متجها
واعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول
المعصوم من الكشف في الاول باراء العلماء ظنيات كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني
بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء اعد من ضروريات
وفي الثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم السابع لا ريب في انا مكلفون
بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله ص في حديث الثقلين
المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر بالتمسك بالعترة المصطفين وغيره من الاخبار والاثار
والتمسك بهم والطاعة لهم انما يصدقان باتباع اقوالهم بمعنا فانهم شانهم او فعلت

السادس

السابع

الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة

لنا بطريق التواتر او الاخاد المحفوفة بقرائن الصدق او بما ثبت بالسمع قيامه مقام ما ذكر ومع
تعذر ذلك كله وبقاء التكليف بها كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند
الى نقل الاحاد لان التمسك والطاعة فكل من حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبهما
فكما يصدقان عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة كذلك
يصدقان عند تعذره بالاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل
الاحاد دون سائر الظنون لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا بها منافاية التوجيه
الدليل فلو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون مطلق الظن لكنه
ضعيف اذ لا نم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر
الطرق الظنية وانكاره غير مسموع واما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية
قطعيات العقل بدون معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة والعصيان بدونه وسننبه
على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ولو بعد انسداد (والثامن)
باب العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وعلى هذا الاد ورالثاني
الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم ويمكن تقريره بوجهين الاول وهو المعتمد (الاول)
فان لم يسبقني اليه احد وهو انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا
باحكام كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع
او بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند
تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا
فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع
بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها
بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو
بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق
الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وانما
اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا

ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون
اقرب اليه مفادا من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ التخيير
لامتناع الاخذ بها للعلم بعدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما
يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا
الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية
والرؤيا وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها امارات
اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم نستفد منها (منها)
ظن فعلي بها ولو لعارض ومنها الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب
والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف و
الشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات
اخرى خارجة عن هذه الامارات وسنده قطعنا في المقام بين الاجماع بعضا فان في بعضها
المساعدة الاخبار والايات حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين
الا تريهم يتعدون في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي
بمؤداها وحيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وصورة
التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان
اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها
في نظر العقل على سائر المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها في النظر
الى غيره مع تحقق فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر في تلك الطرق التي
هي ادلة الاحكام على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك
ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التي
مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى
اثبات الحكم المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث
لا يعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا يعلم

ح بعدم كون غير العلم طريقا في الظاهر وبسقوط ما لم يقم على حجية غير العلم قاطع سمعي او عقلي
او ظاهري معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصوله ثم ان دل الدليل السمعي
ما جدا نوا عه على حجية طريق مطلقا كان في مرتبة العلم مطلقا فيجوز التعويل عليه ولو مع امكان
تحصيل العلم في تلك وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره
فيقدم العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعي على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما
اذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف فقد ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل
على عدم حجيته ثم الاقرب اليه فالاقرب وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين
على انه لو دل الدليل السمعي على حجية الظن عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجية باعتبار
الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى واحدا لما عرفت من توقيف
دلالته على عدم السمعي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فاتضح ان للطريق ثلث مراتب
لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا ما من ان الشارع قد
فرق في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته
طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقرره العقل طريقا
الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع اياها و
تعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو تعذر ومع تعذر ذلك كله كما هو
الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى
تلك الامارات الحاكمة بالبيان فتبين ان طريقنا الى فروع الاحكام الغير القطعية
انما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل تلك الطرق في المرتبة الثالثة
والسر في الفرق انا لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام
على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها
مطلقا وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم
كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقهم في معرفة طرق الفروع
في المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل

ودلالة

ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة وبيانها ودلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع
في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما يقرب اليه
بالتفصيل المتقدم ولا ينافي ذلك ما مر في قيام الاجماع وغيره وهنا على خبر الواحد في الجملة حيث
ان طريق حجيته يكون ح مقطوعا به ايضا في المرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبني على الاغماض
منها عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة
لا دلالة عليها ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها منها انا
لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم حتى يتفرع
عليه وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم ح ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة
ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي
والجواب قرر حصوله بتلك الادلة او اذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث الخصوص
بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب
الشارع لها ادلة للاحكام جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها
بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام
الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان البقاء مشروط عقلا او نقلا
بمساعدة دليل عليه ولو في الظاهر لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد ثبت مما قررنا قيام الدليل
منها العقلي المعتبر على الادلة الصالحة للتعيين على تقدير بقاء التكليف بها كقيامه على الاحكام على
الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية
مع العلم ببقاء التكليف بها كما يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى
معرفتها دلائل مغايرة للدلائل التي يستقل بها العقل وجوب التعويل على كل ظن لا دليل على
عدم حجيته ان يعتبر به والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها اقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ
بها مع الاتحاد وترجيح الاقوى مع التعدد والاختلاف والتخيير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك
عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم يكن الامارات معلومة
عندنا على التفصيل والتعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم

اليها وذلك لانه ليس في هذا العلم الاجمالي بالادلة مما يقدح في العلم العقلي الكلي الثابت
على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما نفيد ظنا من تلك الامارات ظننا فعليا بالحكم ثم بالاوجه منها
اليكم لم يكن منافيا لعلمنا الاجمالي بنصبها امارة وطريقا الى الاحكام ولا لعلمنا ببقاء
التكليف بالعمل بها اذا التقدير وقوع العمل بها فادون لا معدل لنا عن ذلك لان حكم
العقل بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه والجواب ان كون
العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق
ولو اجمالا الا بعد الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا واما اذا علمنا به مع الاغماض
عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على الوجه المذكور مناف لحكم هذا العلم
عقلا وان يكون منافيا لنفس مقتضى هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط
مساعدة تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشي منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذا التقدير
بقاء التكليف بالعمل به بل اللازم تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع
لرفع الحاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا وفي خصوص
مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقيته بالجملة فوجوب تحصيل الحكم
عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها
ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير
القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول
لعلمنا في الكل بان الشارع كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة لجريان
طريقة الاحتجاجات في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق وتعيينها على ما قررتم انها
غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف
الشيء على نفسه او الدور والتالي اللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق
ان اثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان اثبت بما اثبت حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان
اللازم بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفروع اما في
المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور وفي جملة

والجواب

منها

والجواب

او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل
الاخير في المرتبة الاولى فضعيف واضعاف لا يقوم من الاخبار مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة
الاخير من علم عدالته شرعا واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك لانا لا نعلم بوجود العدل فيهم ولا سبيل
الى العلم بالتعيين فيعول على الظن فيه فيكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة الثالثة لانا نمنع
بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا ينفع
باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي
عدلا ليس من جملة الاحكام حتى يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب
العلم اليها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاتصاف فهو من الامور
العادية المراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم اليه
وبالجملة فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثالثة لعلمنا بنصب الشارع لها
طريقا بعد تعذر العلم وما في مرتبته او لعلمنا بنصبه لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها
بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثال زماننا في
المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها
اما بطريق او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بلا امارة مما نعمل
به منهما عن ذلك الا بالطرق الظنية لولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منهما او تخصيصه ولا
تاويله بشيء من اخبار الآحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في
مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية
وما في حكمها من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي
يعلم من الشرع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطريق اليها
اجمالا فلا يغنينا في المرتبة الاولى والثانية لانا ننقل الكلام الى تلك الطرق فيكون
حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا الا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية بعضها
بما يمنع اثبات حجية الاخير به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به
ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع

مثلا بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا حاصلا بما يثبت به حجية خبر الواحد كما انه لو دل على حجيته
ما يظن حجيته لامارة لا دليل على عدم حجيتها يثبت به حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد
وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى الحكم فرعيا او اصوليا مع عدم قيام قاطع سمعي على
تعينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثانية لانه ان بعدونه يلزم اثبات الحكم بغير دليل او الدور او التسلسل
او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم باقسامه بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة
لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل
الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه
الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية
حتى الاصولية منها بالعمل بالمدرك المنصوب من جهة التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخير
ومنها انا لا نسلم ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم
حجيته بل حجية كل ظن نظن حجيته خاصة لانه اقوى والاقتصار في مقام الضرورة على اقل
ما تندفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على اطلاقه ممنوع لاختلاف
مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف ولا يوجب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح
الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه
الترجيح في النظر فلا اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام التعارض
وهو امر اخر وعلى ما قررنا فلو ظن بطريق وظن عدم حجيته وحجية طريق وجب الاخذ باقوى الظنين
لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن لعدم الحجية معارضا بما في
مرتبة سقوط اعتباره وجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا
الباب كلما تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن
بها ولا يعارضها انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة
لنفسها فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث الشهرة ومنها ان قضية
البيان المذكور حجية الظن في ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة
بعضها اجمالا او تفصيلا مع العلم ببقاء التكليف بها او وان كان في نفسه مستقيما

لكنه

ومنها

والجواب

ومنها

لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء في ان طرفا من الاحكام مما يتمكن من معرفة جملة من تفاصيله
بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه وهو الاجماع والادلة العقلية
فينتفي بالنسبة الى كل واحد منه احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن فيه ومنها ما نقطع
بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر
الواحد لقيام الحجة من السيرة والاجماع المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتهما
في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بهما ولا قطع بحجية ما عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء
ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو استفدنا
منها حجية خبر الواحد لان   على قطع النظر عن سائر الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها
نعم يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة
فانا حيث علمنا علما اجماليا بثبوت التكليف بالعمل بهما في الجملة وقد تعذر علينا معرفة
تفاصيلها بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف العمل على التفاصيل وجب الاعتماد فيها
على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته مما هو اقرب اليه بالتفصيل المتقدم لا يقال اذا ثبت
انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب العلم
الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلها كالظن بحجية غيرهما وتفاصيله ان اشتركا
في كون كل منهما دليلا كالظنون الحجة والقطع بحجية احدهما مجملا غير صالح للفرق اذ الحاصل في
التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول انما وجب العمل بالظن في تفاصيل الكتاب والسنة
للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد طريق باب العلم التفصيل وهذه العلة
غير متحققة في غيرهما فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وبهذا يتضح الفرق بين الظن
بحجية ما علم حجيته نوعه مجملا وغيره والجواب ان البيان المذكور انما يتم اذا علم وجوب العمل
بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها
لنقل الاجماع او الشهرة او نحوهما وبالجملة فرض العلم بحجيتها على الاطلاق بناء على عدم العلم
بحجية غيرهما ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فاما لم يكن هناك قاطع على حجية تلك
الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او ببعضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن او ما قام

ومنها

والجواب

منها

مقامه كما مرّ ومنها انّ المنع من انسداد باب العلم الى الادلّة فانّ للاحكام مضافا الى الادلّة القطعية
ادلّة ظنيّة قام على حجيّتها دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البراءة فانّ الاجماع والسيرة
القطعية قاضيان بحجيّة الاوّلين والعقل قاض بحجيّة الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الشايعة
من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخباريين في الاوّل والسيّد وجماعة
في الثاني لحصول الاستكشاف لنا ببقاء الامرين وح فكلّ حكم دلّ عليه حجّة قاطعة او ما ثبت
حجيّته بقاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل
باصل البراءة لقطع العقل بحجيّته حيث لا دليل معلوم الحجيّة عند العامل به على خلافه لا يقال انّ حجيّة
ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة مسلّمة قطعيّتها لكنّه لا يجدي في حجيّة ما عداهما وان اريد
حجيّتهما مط وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثّقة او حسنة او ضعيفة منجبرة
فقطعيّتهما ح ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع والسيرة على حجيّتهما ح وامّا الاخبار فغايتها ما
يستفاد منها حجيّتهما في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلّت على جواز
التمسّك بالكتاب مط لكن شمولها للصور المذكورة ظنّي ولا دليل على حجيّته في المقام اذ المستند
على حجيّة الظنّ في الالفاظ انّما هو الاجماع وهو ممنوع في محلّ النزاع مع انّه خطاب الى المشافهين
ولا اجماع على مشاركة غيرهم لهم فيه على الاطلاق لانّا نقول الاجماع منعقد على انّ وظيفة
الفقيه البناء على ما افاده ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضهما ما ثبت حجيّته عنده ولا
نزاع في صحّة هذا الحكم عند العاملين بهما وان تنازعوا في حجيّة بقيّة الطرق وفي تعيين
الارجح عند التعارض ولا اخفاء في اثبات حجيّة تلك الطرق اذا كان عن حجّة مبنيّة على ثبوت
حجيّة مطلق الظنّ كما هو المفروض وهو مبنيّ على انسداد باب العلم فيما لم يعلم فيه ببقاء التكليف
وهو لا يتمّ على حجيّة ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان نتمسّك بظاهر رواية الثقلين ومنع
الاجماع على حجيّة هذا الظاهر مردود بانّ الاجماع لم ينعقد على حجيّة الظنّ في الالفاظ باعتبار
خصوصيّات مواردها بل انّما انعقد على عنوان كلّي هو حجيّته في مطلق الالفاظ حيث لم يعارضها
ما ثبت صلوح معارضته فمن لم يعوّل على هذا الظاهر في مقام فانّما هو لعثوره على المعارض
لا لعدم اعتداده بخصوصه فلكثرة الظنّ في نفسه كما مرّ الاشارة اليه وح حيث لم نعثر على معارض

والجواب

لا محذار طريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد منعناه ولم يكن سبيل الى العدول عنه ثمّ
على تقدير ثبوت الحكم في حقّ المشافهين يثبت في حقّ غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب
انّ الجمود على ظاهر الكتاب على تقدير تسليم حجيّته مط لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانّه مشتمل
على مجملات جملة منها والاجماع المدّعى على حجيّة خبر الصحيح ان كان من حيث الخصوص ممنوع لانّ
كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنون الصدق لا سيّما المتقدّمين من
اصحابنا فانّ الذي يظهر بالتتبّع في كلماتهم انّهم كانوا يعوّلون على الاخبار الموثوق بصدقها
من غير الجمود على الصحيح بمصطلح المتأخّرين كما نبّه عليه بعضهم ولذا تراهم كثيرا ما يعملون بالاخبار
الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات
المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظنّ بصدوره فهو مع عدم جريانه في مقام تعارضه
امارة اقوى منه امر مشترك بينه وبين غيره من الادلّة الظنيّة فلا يتمّ الجمود عليه فانّ دعوى انّ الاجماع
على حجيّة الخبر الصحيح بالخصوص فثبت الانسداد بعد تعيّن التعويل على الظنّ في الادلّة مع انّه لو تمّ لكان
المذكور ليثبت المقصود من حجيّة خبر الواحد في الجملة وارتفع الدليل الآن كلامنا هنا في مقابلة
من انكر حجيّته مط الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتأخّرين انّ التكليف بالاحكام
ثابت في حقّنا بالضرورة وطريق العلم اليها منسدّ غالبا كما يشهد به الوجدان فليسقط
التكليف بتحصيله فيها فتعيّن التعويل على الظنّ لقطع العقل به من جهة قربه الى العلم والتعليل
الاخير ممّا لا بدّ منه وان اهمله بعضهم اذ المقدّمات المذكورة بمجرّدها لا توجب تعيين
العمل بالظنّ بل الاعمّ منه ومن غيره واذا ثبت حجيّة الظنّ في الحكم الشرعي ثبت حجيّة خبر
الواحد فيه لانّه من افراده لا يقال لا نسلّم انسداد باب العلم لامكان العمل بالاحتياط
والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدّي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة
كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة لعدم تعيين له طريقا امر مقطوع به مع انّ ذلك لا يتمّ
اقول حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما لو تعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة
كما توهّم لانّ حرمتها تشريعيّة فترتفع حيث الاحتياط كالصلوة الى غير القبلة عند تعذّر معرفتها
لتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول انّ اريد بهذا الدليل اثبات حجيّة خبر الواحد به على تقدير

فهو من دليل اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه
في شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على غيره فهو منجبر الا ان الكلام في على تقدير غير واقع
وان اريد به بيان كون الاعتقاد في حجية خبر الواحد فامثال ذلك مما اشتمل عليه هذا الدليل فضعفه
ظاهر لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب
عليه فرض بقاء التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل في طريقها علينا بعد قيام الحجة
السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما
الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها
على الظنون الناشئة منها كما عرفت وجهه تماما نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من السمع
بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق
مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب
العلم اليه والاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول وعلى الثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء
التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام
في بقاء التكليف بها مما لا سترة بفساده على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام
الواقعية في حقنا مطلقا وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها
فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك باطلاق ادلة
الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة
فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق
العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى
انا علمنا بانا مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب
الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك معرفة تلك الطرق ايضا
لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مسائل
الاصول مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد انسداد باب
العلم فعلى ما قررتم من حجية الظن في الاصول اذا حصل لنا الظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكره

منها

من حجية

من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرتم من حجيته في الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول
الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف وترك طريق التمحل والاعتساف
فان الذي يظهر لنا من طريقة اصحابنا قديما وحديثا اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة
والتزامهم باصالة عدم حجية ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع باطباقهم على ذلك بفساد
حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به واما دعوى بعض متاخري متاخرينا ميلهم الى
هذه الطريقة فمبني على ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما
تدعو به الضرورة من طرقها وقد عرفت ان ذلك متجه عندنا لكنه انما يوجب جواز العمل
بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول
مع عدم التمكن من تحصيل العلم فيها فانا نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه
فاذا فقد حصول الظن بهذه المسئلة العامة المورد وحصل قدر الحاجة لا فتنا بها عن
الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول
وهو المقصود ثم انهم اوردوا على البيان المذكور من وجهين الاول ان انسداد باب
العلم انما يوجب جواز العمل بالظن اذا لم ينصب الشارع طريقا مخصوصا وهو ممنوع
للاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البراءة والجواب ان الطرق المعلومة
لا تنهض الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها مما لا طريق
قطعيا اليها فتعين التعويل على الظن في معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب
بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجية اصل البراءة مع ورود الخبر على خلافه وفيه
نظر يعرف مما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البراءة حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه
وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر الواحد وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين
وملخصه انا لا نسلم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه امارة قام على حجيتها
قاطع ويمنع بقاؤه حيث ينتفي فيه الامران فنعمل فيه باصل البراءة لا لكونه مفيدا للظن
فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا ولا للاجماع ليمنع قياسه في محل النزاع بل
نقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا ظني وتؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن

الاول

والجواب

الثاني

وعلى هذا ففيما يكون مندوحة عنه كغسل الجمعة نحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل واما
حيث لا مندوحة فيه كوجوب الجهر والاخفات في التسمية حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك
التسمية فلا محيص لنا من الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منهما واعترض
عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكاليف فيما عدا القطعيات
ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور والعمل بالاصل انما يتم لا قطع ببقاء الاشتغال اجمالا
لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما
الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد ومطلق الظن
على القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره حينئذ اما
لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما اقام
عليه حجة في الظن لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب
ح فيبقى العدول عن العمل بالاصل او بلا فائدة ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور مما يحيله
العادة وان كان ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدول عن الفائدة الثاني ان القطعيات
امور اجمالية غالبا كالصلاة والحج ولا سبيل الى معرفة تفاصيلها من اجزائها وشرائطها
الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجوب امور اخر فيها
مما عداها وكذا الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه
لكون البينة على المدعي واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى معرفة تفاصيل ذلك من تعيين
حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيهما من العدالة وغيرها لكن ليس الا
بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير الاجزاء والشرائط المعلومة
في محل المنع لا سيما اذا اختص موضع الشك بالمسائل الخلافية مع انقضاء مما يؤدي نظر العامل
بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة
الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويعمل في غير موارده بما
يعمل به العامل بالظن عند تصادم الظنون او التردد من الالزام بالصلح والاحتياط والتخيير
ووجه الدفع ما عرفت الثالث انا لا نسلم قطعية مقتضى اصل البراءة مطلقا ولو سلم فمخصوص

بما قبل ورود الشرع واما بعده فلا لان علمنا الاجمالي بثبوت الاحكام فيه يمنعنا عن العمل
بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان ارادوا الحكم الظني لنا ان نمنع حجية الاستصحاب
وما يستفاد من ظواهر الايات والاخبار اذ لا دليل على حجيتها بالخصوص مع انهم بعد ورود
خبر يفيد الظن اقوى منه وهذا ضعيف اذ التحقيق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية
المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على
خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه
لم يثبت حجيته وبين عدمه الرابع ان قوله ويؤكده الخ مدفوع بان تلك عمومات لا تفيد
الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى فيما هو محل
البحث ممنوعة وان تمسك فيه بالاخبار فهي ظنية الشمول للمقام وان فرض التواتر فيها وهذا
ايضا ضعيف لان المورد انما جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لقطع العقل بالبراءة عند
التأمل ولم يجعلها دليلا مستقلا ولو سلم فهي من الادلة الظنية التي قام على حجيتها قاطع
اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا تعارضها ما ثبت عند العامل بما كونه
معارضا ودلالة الاخبار وان كانت ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية
الظن في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض وقد مر الاشارة الى ذلك مرارا الخامس
ان قوله يحكم بجواز تركه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو ينطبق
على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وفيه كر على ما فر وان اراد
اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من الترك بالاصل ليتحقق الاستحباب ففيه انه على
تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد
الاحتمالين لا جرم يكون الرجحان منقوما بالمنع من الترك فنفيه بالاصل ينفي الرجحان
ايضا فلا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستحباب فاتضح ان غسل الجمعة
من قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما فهمه حيث ان الجزء الظني فيه ليس في مقابلة
اصل البراءة وهذا ايضا ضعيف اذ المورد ان يجعله في القسم الثالث كما هو الظاهر من كلامه
فيثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعمه من ان ذلك يؤدي الى بقاء

الجنس يبدون الفصل على تقدير ان يكون فصله المنع من الترك مدفوع بان المتنع بقاء الجنس
مع انتفاء فصله الخاص في الواقع لا بقائه مع عدم ثبوت فصله الخاص الا ان يتوهم عدم ثبوت
فصل الوجوب اعنى المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكليف الا بعد البيان وان
اطلق الوجوب والتكليف مجازا او اصطلاحا فان الكلام في المعاد دون الالفاظ فنقول
لا خفاء في منافي ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما الشك في تعيينه المعتبر
في فعليته وتعلقه فينفى احدهما بالاصل الذى هو في معنى اثبات الاخر بطريق الى تعيين ما
يتقوم به الجنس لا رفع لما يتقوم به في الواقع ومن هذا البيان يظهر ان الاستحباب الثابت
في المقام حكم ظاهرى لا ملفق منه ومن الواقعى فاتضح ان التمثيل بمسئلة الجهر هو المطابق لغرض
المورد حيث اراد بيان طريق التخلص عن العمل بخبر الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب
والاستحباب كما لا يخفى السادس قوله فيما لم يكن له مندوحة الخ ان اراد التخيير بمعنى الاباحة السادس
ففيه ان دليل القولين متنافيان بعد التعارض فلا يبقى شئ في مقابل اصل البرائة حتى
يعدل عنه الى الاصل الظنية بل الكلام في جريان الاصل هنا كالكلام فيما حيث لا نص فيه فانه
لا معارض للاصل في ذلك للادلة الاحتياط وهو مما لا يلتزم بها المستدل ولا المورد وان
اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير
بين الدليلين او الرجوع الى المجتهدين فهذا مما لا معنى لاصل البرائة فيه لثبوت التكليف
على كل من التقديرين وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال
المورد عليه بان كلا من الدليلين ان امكن اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى
الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين
العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار باعتبار معارضة
لمثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبنى على اعتبار التساقط ان الدليلين المتعارضين
قد يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل
بالاصل هنا ينافى العلم الاجمالى بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف الفعلى مع عدم
التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثانى ويدفع الاشكال المورد عليه بان الفرض

من البين

من البيان المذكور ليس طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظنى والعمل به بل المقصود
بيان كيفية التخلص بناء على عدم التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وهذا ظاهر
فاتضح مما قررناه ان هذه الاعتراضات غير ناهضة بدفع الايراد المذكور بل التحقيق في
دفعه ما قررناه اولا من ان المقطوع به من الطريقة هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤدى ادلة
مخصوصة لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم فيتعين التعويل على الظن فان قلت للمورد
ان يقول لا نسلم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان
نقتصر على وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ونعول على اصل البرائة فيما عداها قلت
ان اردت الاصل برائة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في
كل واقعة في حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اردت
ان الاصل البرائة في غير تلك الموارد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشاركة لوجوب
العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح نعم لو فقد الظن بذلك
صح التعويل عليه ولا كلام لنا لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور ايضا بدفع القطع
بعدم مساعدة الطريقة الملقاة من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الطريق المذكور
في هذا الزمان لاداتها غالبا الى تفويت كثير من الاحكام ويخل بمقصوده فتدبر ثم على هذا الاول
الوجه بالتقرير المذكور اشكالان الاول ان مقتضاه حجية جميع الظنون المتعلقة بالاحكام
وهو باطل للقطع بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل
الى اخراجهما بالاجماع لان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص وايضا مفاده حجية الظن من
حيث كونه ظنا ومن جهة واحدة فان صحت صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل
لانها جهة تعليلية فان تمت وجب ان لا يتخلف عن مقتضاها في موارده واجاب عنه الاول
الفاضل المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان بعد ما ورد
في الشرع من النهى عن العمل بهما وح فلا حاجة الى التخصيص وفيه نظر لان مع نهى الشرع
العمل بمقتضاهما لا يوجب عدم حصول الظن بهما فان الظن امر وجدانى يضطر اليه
النفس عند حصول اماراته وغاية ما يمكن في جهته ان يتوسل بكشفه عن نهى الشارع

عن العمل بها عن وقوع الخطاء فى افادتها غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف مقتضاها
لحاقا له بالاعم الاغلب فيقدح به الظن الحاصل بمقتضاها للتعارض وهو كما ترى لمنع
اصل التعليل اولا وعدم لزوم التكافى ثانيا ولهذا لا يبعد موافقته القياس من قوادح
العمل بالرواية ثم انه تمسك فى مبحث الاجتهاد على عدم افادة القياس الظن بما ورد فى
الاخبار المتواترة من المنع عنه مع ما فى بعضها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول
لان الحكم الكامنة فى الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وما ورد من ان الله لا يسئل
كيف احل وكيف حرم وما يرى من جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات
كما فى منزوحات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة منشا لحصول الظن باتحاد
ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث لم يعرف الفرق بين النار
والطين وبين ادم ونفسه فقاس ادم بالطين وبما دل على بيان وجه بطلان القياس من
ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول
يوجب الوضوء مع انه من المنى اكثر وصلوة الحايض لا تقضى مع انها مع انها اكبر من الصيام
سهم المراة نصف الرجل مع انه اقوى منها الى غير ذلك فما لا يدرك العقل الحكمة ادراكا
قطعيا لا يجوز الحكم فيه بالاوهام البادية التى تزول بملاحظة ما ذكرنا اقول دعوى ان القياس
لا يفيد الظن بالحكم اصلا نهاية ما يدعى في غرابة دعوى بعض الاخبارية قطعية الاخبار
سندا ودلالة من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما مكابرة يشهد صريح الوجدان
على خلافهما وكيف كان فالوجوه المذكورة مدفوعة اما اجمالا فبان العلة فى القياس
كما تكون معلومة فيعلم تعدى حكم الاصل الى الفرع كذلك قد يكون مظنونة فيلزم منه ظن
ذلك ودعوى ان العلة اما ان تكون معلومة او لا يكون مظنونة وانه لا واسطة بينهما
مخالفة لما يشهد به الاعتبار الصحيح فان اختلاف مراتب ما يوجب لحصول الاعتقاد قوة
وضعفا يوجب اختلاف اثارها فينبعث منه القطع والظن بمراتبهما كما فى الحدسيات
واما تفصيلا فبان النهى عن العمل بامارة لا ينافى حصول الظن منها واما تنافى جواز
العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل به عند

وجوه امارته والا لا امتنع مخالفة هذا النهى ولو كان النهى عما يوجب عدم حصوله لكان
النهى عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع ان النهى عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار
فعل اسبابه المفضية الى حصوله ثم الى ابقائه وبعد حصوله وتعذر دفعه فالنهى عنه باعتبار البناء
عليه والعمل بمقتضاه ولو كان النهى عن العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق الحكم الاخر
واما عن تعليل الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يهتدى اليها وهذا
منزل على الغالب فان حكم بعض الاحكام مستفاد من العقل والشرع ومنها ما يدل على طرق
الخطاء والاشتباه الى القياس فى موارد عديدة وليس الغرض منه بيان تخلف القياس فى تلك
الموارد ومنع حصول الظن به مطلقا لان مثل التخلف المذكور متحقق فى الاخبار بدليل وقوع
التعارض فيها الكاشف عن خطاء احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن
فى الجملة بل المقصود الرد على ابى حنيفة واتباعه من العامة القائلين بحجية القياس مطلقا و
المقصود ان كثيرا من قواعدهم مما لا يعتنى بها لانها مترتبة على الامثلة المذكورة او اضعف منها
فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجة واما مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين
المتفقات فلا اثر له فى منع حصول الظن بالقياس والاكثر فى منع حصول العلم بتنقيح المناط
بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى ان حكم الشارع بصحة بيع الفضولى
يوجب الظن بالمناط الموجب لسرايته الى العقود وحكمه بايجاب افضاء الزوجة بالدخول
بها قبل التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط لانسحاب
الثاني الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء بغير الدخول وربما كان المناط فى البعض
منقحا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى الفقه مما لا حصر له الثانى ان التكليف بما لا يطاق
وان انسداد باب العلم لا يوجب ان العمل بالظن الواقعى وكلما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا
له بل بما يفيد الظن فى نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس ونحوه ان
وبعد الاستثناء اذا تعارضت سائر الادلة اعتبر الظن الواقعى ورجح على غيره وفيه ايضا نظر
لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلى من حيث كونه مفيدا
له لا ما له شانية افادة الظن اذ لا فرق فى نظر العقل بين الظن الشانى اذا تجرد عن الفعلية

وبين الشك او الوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا
له لا من شانه افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستند الى انسداد باب الطرق الى الوظيفة
الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شانه افادة الظن على انا نقول
لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شانية افادة
ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بالحجية وهذا ايضا جهة واحدة
فاللازم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا للظن
الفعلي الى الظن الشاني لا يجدي في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشا العدول ان ما يفيد
الظن في نفسه لا يتعدد وان تعدد حيث يوجد امارة تثبت عدم اعتبارها شرعا اذا كان
مقتضاه مخالفا للامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا صح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل
ح بجواز العمل بهما معا وامتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح
المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلفت الامارات وانتفى المرجح الشرعي
اعتبر المرجح العقلي فيقدم ما افادت الظن الفعلي على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتباره
بعدم اعتبار الحيثية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلفت
الامارات تقتضي لحجية احدها ويلزم حجية ما يعارضهما كالاصل مع انهم منعوا عن حجيتهما
على الاطلاق وكذا الكلام فيما عدا جملة الادلة التي ثبت عدم اعتبارها شرعا كالخبر الفاسق
عند من يقول به الثاني انا لا نسلم انسداد باب العلم بالنسبة الى مورد القياس ونحوه
لانا نعلم حرمة العمل بمؤداه فيعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اي شيء هو وفي تعيينه يرجع الى
سائر الادلة وان كان مؤداها نفس مؤداه يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام
فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى دليل اخر
وح فلا يوجب الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لان ادراك
بالعلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية على تادية القياس
حجة ولا يجدي له في دفع الاشكال كيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وادائه
العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل اخر الرابع المنع

الرابع

من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن انسداد باب العلم اقول ان اريد مجرد المنع
من كون تحريم العمل بالقياس في زمن انسداد باب العلم ضروريا فلا يكفي في دفع الاشكال
اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اريد المنع من حرمة العمل بالقياس هنا
كذلك كما هو ظاهر كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح وخطا فاحش قد صدرت
مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فقيل ان الشيعة تبرءت منه حتى انه لم يستطع المقام
بينهم فخرج من بلادهم ثم استبصر ورجع وتاب وبالجملة لا يرتاب احد من اصحابنا في
بطلان العمل بالقياس والاستحسان ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة
وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان قدر ان شيئا منها ليس بقطعي مع قيام ضرورتهم
على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما تنزيله للاخبار الدالة على حرمة العمل
بالقياس على المنع من التشريع والبدعة والاستقلال لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع
حكم كذا لاجل العلة كما في العمل بالخبر فيبعد ما فيه اقول بل التحقيق في الجواب ان يقال ان انسداد
باب العلم وبقاء التكاليف انما تقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد
من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كذلك وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل
انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرقه دليل التخصيص والذي
يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم بما عدا ذلك من الظنون المحتمل
الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن
الذي لا دليل على عدم حجيته فيعتمد على كل ما لا دليل على عدم حجيته مما يفيد الظن الفعلي بعد
قطع النظر عن معارضه ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته واعلم انا لو التزمنا بانسداد باب
العلم مع بقاء التكاليف بها فلا يخ اما ان نقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن
فيها واقعا وح فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كسائر الاحكام العقلية
الظاهرية كالبراءة وشبهها وقد عرفت مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم
ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل الى
الاقرب الى الواقع ولو مع قطع النظر الى القياس مثلا وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر لم تشكل

اقول

الفاضل المعاصر في اخراج الظن القياسي والتجائه الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيته
اخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدمة لتوقفها الوجه الاول وهو كما ترى وكيف كان على الاول
كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل امارة من الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها والاقرب
منها في النظر الى اصابة الواقع بعد الاغماض عما ثبت عدم حجيته سواء كان افاد الظن اولا
والفرق بين ان تعتبر الامارات على احد هذين الوجهين وبين ان تعتبر على وجه التعبد لا
يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله فليس الحكم
بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل باصل البراءة والاستصحاب
بخلاف الامارات المعتبرة على احد هذين الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها
من الظن او الاقربية ومن هنا يتضح ضعف ما ظنه المعاصر المذكور وحيث زعم ان القول
بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا بالنسبة الى ما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد
الميت فان قول الميت قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحي فيكون الرجوع اليه تعبدا
لعدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافي احتجاج بعض الاصحاب على تقديم الافضل
والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كونها امارة تعبدية
عدم اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلي بها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بالاقربية في
نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلي
بلا قرينة بل التحقيق ان المنافي لذلك ما نقرره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة
الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطته بوصف الظن والاقربية
في نظره هذا مع ان حال المفتي موضع وفاق تمام تعدده واختلافهم في الافضلية والاورعية
فربما يوهم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى والارجح في نظره في اصابة الحكم وانه
قول الافضل والاورع وهذا مع بطلانه كلية كما لا يخفى لا ينافي كونه تعبديا بالمعنى الذي
ذكره اذ لا يلزم من تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن مع احتمال ان
يكون المراد قول الافضل والاورع اقوى وارجح في لحوق حكم الحجية له فلا ينافي كونه تعبديا
اصلا بل يكون الترجيح ح تعبديا كاصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض

عند التعارض

عند التعارض فان وجوه الترجيح فيها تعبدية كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد
تعبدية مطلقا فلا كلام وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية فقد استشكل الفاضل المذكور
من جهة منافاة ذلك لعدم حجية القياس اذ لم يفد الخبر الظن وافادة القياس فان القول
بان الخبر حجة وان لم يفد الظن قول بالحجية تعبدا او اجماعا ولا يمنع افادة القياس الظن
لانه اذا افاد ضده خبر وثانيا بانا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل بهذا وحصول الظن
بذلك بل نعمل بالاصول والقواعد ونحكم بالتخيير ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس
فليس من جهة انه مقتضاه بل انه احد طرفي التخيير اقول عدم حجية خبر الواحد تعبدا بناء على
حجيته لا يوجب ان يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشأني
ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النقيض او كان الاحتمال الاخر
معلوم البطلان قدم الخبر على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وجرد النظر عن القياس كان مفيدا
للظن ولو كان هناك احتمال اخر معتبر قدم الاقوى منهما ومع التكافؤ بني على التخيير بينهما
ولا يلتفت الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم
في عدم الاعتداد به واما الوجهان اللذان اجاب بهما فكان من الضعف اما الاول
فقد مر ما فيه واما الثاني فلانه ان بني على ان قضية الانسداد حجية كل ظن فعلي وانما
نهض القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بني على حجية ظاهر الكتاب مر في الوجه الثاني
من الوجهين فقد عرفت ان مقتضاه اعم من الظن الفعلي والاقربية مع بعد الشأني فيجب
على هذا التقدير ان يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى ان مقتضاه حجية الظن الفعلي الذي
لا دليل على عدم حجيته خاصة فحيث ينتفي يبنى على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني فضعفه واضح
لانه اذا كان في مقابل الظن الفعلي الغير المعتبر امارات او اخبار متعارضة مختلفة بالقوة
والضعف فان لزم بالتخيير بين الكل لزم الحكم بها بما فيه المرجوح مع الراجح وقد كان مبني
الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر التخيير بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة
فقيد ان الظن القياسي يفيد لا لانه الدليل على عدم اعتباره بناء على وجوده وعدمه وكيف
يرجح مؤداه على مؤدى الذي دل الامارة الضعيفة عليه وايضا لو فرض معارضة الامارة

اقول
ولجاب عنه
وثانيا

الاول
واما الثاني

الثامن

الضعيفة مع القياس فلابد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه لعدم اعتباره عند معارضة الاقوى معهما الثامن انه لو تم ما ذكره من ثبوت نفسه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجية كل ظن لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى قضية ما ذكرنا لزم عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم والظنون من الشريعة اصالة عدم حجية بعد انسداد باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا قديما وحديثا جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عملوا عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرف ذلك منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع باصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات والروايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن مطلقا فان كان الاصل في كل ظن ان يكون حجة كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان الظاهر من طريقة الفقهاء العمل بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فان اراد به فقهائنا كما هو الظاهر فتوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد اذ لو كان العبرة بافادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بما فقدها على الاطلاق وجه ظاهر وان الظن لا يدور مدارها واضعف من ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص على ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم والتنبيه على عدم قيام دليل على حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في ان مساق كلماتهم واعتنائهم بمباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة حجية الظن مفيد العلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه من امارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض ولما ان اصحابنا لم يعولوا على ان هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم والطريق العلمي اليها والتقدير في حقنا عدم التمكن من العلم فلا

التاسع

يكون حكمنا مساويا لحكمهم هذا فلا يخفى ما فيه تمام في الوجه الاول التاسع ما استدل به العلامة في النهاية وغيره وهو ان خبر الواحد مفيد للظن فلو لم يعمل به لزم ترجيح المرجوح

على الراجح وهو ظاهر البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ بالموهوم الذي هو طرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل يبتني على هدم المقدمة الاخيرة عن الظن الى العلم من جزء من المقدمات المذكورة في الدليل المتقدم فاصل التقرير هكذا التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليهما منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب

اقول

التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان فيكون المغايرة بين الدليلين بمجرد المغايرة في احدى المقدمات اقول كان الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة استقام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على التقرير الثاني فان قيل لا نم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وانما عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فمكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على موضع ينقطع بقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين بعد ان فسر الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه وهذا مبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ورجحان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني فلا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح

اما الاول

انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما فى تاويله مع ضعف تعليله اما الاول فلان تصير المرجوح والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغى بل الوجه اعتباره فى الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالراى والعمل ثم تفسيره الرجحان الذى هو لا استحقاقهما باستحقاق فاعله المدح والذم غير سديد لا نجد المعنى بعد لا استحقاقهما باستحقاق فاعله المدح بمعنى اخر ومنه المرجح فى قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم تخطئة الذم على المدح فى تفسير الرجحان كلاتم الا بتعسف واما الثانى فلانه مع اختصاصه بالقول بان المشابهة

واما الثانى

على تقدير تسليمها لا تقتضى بالمشاركة فى الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة فى الصدق والكذب بواقعه ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار فى الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لانم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل عند عدم القطع وهو مم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه مم لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتى والعمل ضرورى ومخالفة الاخبارية غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة فى الكتب الاربعة وسنبه على فساده بما لا مزيد عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا اظنهم يخالفون فى وجوب العمل بالاخبار وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون بالضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهرى فغير معلوم مع انه خلاف الاجماع والقول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد اذ لا الزام بالاحتياط مع انه قد يتعذر فى بعض الموارد وحرج وضيق فينافى ما دل على نفيهما عن الشريعة مع انه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا العاشر ان مخالفة الخبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى لان ظن الضرر يقتضى اولوية الاحتراز محافظة على الاحتياط دون وجوبه ولو سلم فانما يسلم

العاشر

فى العقليات

والجواب

فى العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاول دون الثانى والجواب اما عن الاول فبان الدليل مبنى على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام ولا علم بعدم التكليف فيما لا يتمكن فيه من العلم اذا اريد به العلم الابتدائى واما اذا اريد به العلم فى الجملة ولو من جهة كون الطرق علميا ولو ظاهريا فلا يراد المذكور مما لا مدفع له لظهور انا لا نسلم بعد انسداد باب

وعن الثانى

العلم الى الاحكام بقاء التكليف بها فى حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طريق العلم بحجية ولو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او تحريمه على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجية الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر كان دورا وعن الثانى بان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا على انه لو ثبت الحجية فى المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل ومنع استقلال العقل بامر المعاد

والجواب

غير مسموع مع انه يكفى فى المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لا قتضى التعويل على الظن فى الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن فى الاحكام ويعرف ما فيه مما مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من الاشكال الذى والجواب الجواب واعلم ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلى الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم او فى اثبات ما هو المطلوب من القول بحجية خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد من الخبر الواحد لانه المتبادر من البناء والانداد وهو المستفاد من الاجماع دون ما يفهم من لفظه وفيه نظر لان البناء والانداد يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر والبناء سواء كان بطريق النص او الظهور والاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض مطلقا كما مر واعلم ايضا

منها

ان الادلة المتقدمة على حجية خبر الواحد ليست متحدة المفاد فان منها ما يقتضى حجيته تعبدا كالايات والاخبار ومنها ما يقتضى حجية ما كان منه مفيدا للظن الفعلى او النوعى لا ما كان حجية مظنونا من الادلة المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضى حجيته فى الجملة كالاجماع والسيرة وزعم الفاضل المعاصر ان اية النفر واية النبا انما تدلان على حجية

منها

الخبر المفيد للظن من جهة افادته له وفسا وهذا الوهم في غاية الظهور فاضح واما ايتر النبا فربما
كان فيه نوع خفاء نظرا الى انا لطرقبول خبر الفاسق فيها بالتبين وهو طلب ظهور الحال
فيصدق على المظنون لصدق الظن عليه وايضا لا دليل ان خبر العادل لا يفيد غالبا الا
الظن فقد دل مفهوم الاية على قبوله فيكون المراد بالتبين في خبر الفاسق ما يبلغ به درجة
خبر العادل في افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة يدل على قبول
خبر الفاسق المفيد للظن اذ لاجهالة على تقديره اذ الظان للشيء ليس بجاهل له وايضا
مخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن وفسا دهذه الخيالات مما لا يكاد يخفى على
من له ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه فنقول اما فساد الاول فلان التبين
حقيقة في طلب العلم لا طلب الظن ولهذا يصح ان يقال لم اتبين عندي هذا الامر
ولكني اظنه فينفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذلك لفظ البيان والتبيان
والتبين ونحو ذلك وكذلك الظهور والظهور واطلاقه على الظن اصطلاح مستحدث
ولو سلم ان مفهوم الظاهر اعم منعنا المنافاة بين المفهومين واما الثاني فلان الاية
على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته
للظن حتى يسري الى خبر الفاسق المفيد له بل للتعبد كالايات الدالة على حجية الشهادة
ومما يؤكده ان خبر الفاسق غالبا كخبر العادل وان كان اقل بالنسبة اليه ربما فلا وجه
لاطلاق القول بحجية خبر العادل وحجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال ان جائكم خبر
لا يفيدكم الظن فتبينوا او ما يفيد هذا المقام واما الثالث فلان الجهل نقيض
العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا يفيد العلم
غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجريانه في خبر العادل ايضا لان
العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا وان كان بالنسبة الى نظر كالعمل بالشهادة ونحوها
فلا يجري فيه التعليل اعني العمل بجهالة واما الرابع فلان التقدير كما هو ان تصيبوا
وتقدير المخافة غير مناسب للمقام ونعم ايضا ان اخبار الصلاح مفيدة لحجية الخبر المفيد
للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار ان تركت على ظاهرها كان المستفاد منها

وامّا الثالث
وامّا الرابع

الترجيح باحد الامارات المذكورة فيها تعبدا وابن هذا من دعوى دلالتها على حجية الخبر الواحد
من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصود منها ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك
الوجوه ونظايرها فهذا لا يقتضي حجية ما يفيد منها للظن وان نزلت على ان المقصود منها
للظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى الاخبار الغير المتعارضة
لان الخبرين المتعارضين اذا عارضهما امارة غير معتبرة كالقياس اندرجا في عموم تلك
الاخبار في وجوب الاخذ بما هو اقوى منهما مع عدم افادة شيء منهما للظن الفعلي بحجية المتعارضين
امور الاول الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن والذم عليه كقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم فان ما للعموم فيتناول المقام ايضا وقوله جل شانه ان يتبعون الا الظن
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات الدالة
على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض
في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن اتباعه والجواب اجمالا انه وان هذه الايات على
تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من خبر الواحد بالعموم
او الاطلاق فهي معارضة بالايات التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها
وتقييدها فان قيل النسبة بين الايات الواردة في المقامين عموم من وجه لان الايات
الدالة على قبول خبر الواحد تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص
الثانية بالاولى محتاجا الى المرجح قلنا الاخفاء في ان خبر الواحد غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات
الدالة على حجيته على صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس وكفى
بمثله مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما تكافئا فتعين تساقطهما
فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعارض سلمنا لكن تناولها لجميع الازمان والاحوال من باب
الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفنا من الادلة القاطعة على حجية الظن
عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها بها والتحقيق ان لا معارضة بين تلك الايات لان
ما دل منها على جواز العمل بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل من حيث
كونه خبرا واحدا وما دل على عدم جواز العمل بالظن انما يدل على عدم جواز العمل به من حيث

حجّة المانعين
الاول
والجواب

كونه ظنيا لا من حيث كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة العمل على الظن الحاصل من خبر الواحد وبين جواز
التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل
منها ليس بمحرم وعليها من حيث نفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه

واجاب بعض المعاصرين

الايات حرمة العمل بالظن مطلقا فان صح لزم منه حرمة العمل بها ايضا لان مفادها لا تزيد على
الظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممنوع وفيه نظر لان المبنى عدم التنهي عن العمل بالظن على تقدير
كونه ظنيا التنهي عن العمل بما عدا هذا الظن مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره
عن الحكيم على ان المقصود ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير الكتاب والظن الحاصل من خبر
الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن المستند الى ظاهر الكتاب في حق المجتهد حيث لا يعارضه
ما ثبت حجيته عنده كما هو الشان في كل حجة ظاهرية واما ثانيا فنقول الحكم في الاية الاولى
مختص بالنبي والتعدي يستدعي دليلا وهو في المقام منتف ويمكن دفعه باية التاسي مع ان
عموم الاية يبتني على ان يكون ما موصوفة لا موصولة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين
وهو ضعيف لان الاية على تقدير الثاني ايضا تفيد العموم لان عموم الموصولة افرادي لا
مجموعي واما ثالثا فلان الايات انما وقعت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا تدل
على تعميمها الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي على المناظر ويمكن دفعه بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد مع ان بعض الايات ظاهر او صريح في الاحكام كقوله
عز شانه قل آلذكرين الى قوله نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وقوله عز ذكره قل ان الله
لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تبارك وتعالى قل انما حرم ربي
الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم في الاية
الاخيرة ما يتناول الظن لشيوع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وبهذا يجاب عن
الاية الاولى وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بالقرينة وقد يجاب عنها بان الخطاب
فيها شفاهي فلا يتناول غير الحاضرين لمجلس الخطاب وغير الموجودين زمن الخطاب الا
بالاجماع وثبوته ممنوع في محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالروايات الدالة
بعمومها على التعميم ان ثبت خروجها عن حد الاحاد فلا يؤدي حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن

ويمكن الجواب ايضا بان من الايات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته
اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل
القاطع فانا اذا دلنا امارة قام على وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعة فاتباعنا لها
اتباع للقطع وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك في الاية الثانية انها وردت
ذما على الكفار في اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون ظنونا لا قاطع لهم على
حجيتها مع انه لا معنى للذم على اتباع الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام مزيد
بيان يأتي في بحث الاجتهاد والثاني الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي آخر

والجواب

لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت وفي الخبر ما حق الله على خلقه
فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك والجواب ان هذه الاخبار
على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب ان
العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل
بالشهادة واخبار ذي اليد وظاهر اللفظ وغير ذلك وقد بينا الادلة المفيدة للعلم

الثالث

بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذي
حكاه السيد في مسائل التبانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة
ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبدنا الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره
وقال في المسألة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي

والجواب

الفيابغ الشريعة شعارهم الذي يعلم منه كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في المعالم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحقق على خلافه ونقل السيد له غير خارج عن كونه خبرا واحدا في التعويل عليه نقض لدعوته على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ الاجماع على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى اذا احدا منهم افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعون الاجماع الا الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه

فاما ما يكون

فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العمل بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد على المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع لكونه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا و بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فمعول على اجماع الامامية وفي ساير المختلفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه بالضرورة من المذهب مما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة طرق الفقه منسدة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام فلا يتمشى اجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسئلة الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ان الظن يقوم مقام العلم عند انسداد الطريق وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من التخيير بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضية ما ذكره هنا الوجوب بالرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتاخرين رام الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ ره لتناقضهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم ع قال وهذا مراد السيد بالعلم لانه معناه عرفا ولغة واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض فهو مبني على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانا اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى مشاهدته او سماعه وجدنا لانفسنا سكونا وركونا الى الجزم وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القراين المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار المحفوفة بالقراين مع انها لو كانت مقطوعة الصحة عنده لما كان الاحتجاج على حجيتها

بالاجماع سيّ لسانه بيان الظهور وبحجيته كالاثنتي ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه صاحب
المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفته للسيد لقرب عهده بزمان المعصومين ع ووجود القراين
المفاضة كما ذكره السيد ووربكك شط العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ويدل على ذلك
ما ذكره المحقق من ان يستفاد من كلام الشيخ تعويله على هذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها
الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلا امينا وانت خبير بان كلام المحقق ما لا دلالة
له على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد المتقن للعلم في نفسه مخالف البديهة والعيان وتكذيبه
الوجدان لا سيما اذا تعددت الوسايط خصوصا اذا كان الاخبار عن المطالب العلمية مع
ما نرى من كثرة الاختلاف وتوفر اسباب الخلط والاشتباه سيّما ان وقع في كثيرة من الرواة
مما لا قطع الشيخ ظاهرا فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا
للعلم لجرت الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المتّهم وحده اذا كان
ثقة وقد يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره على اوايل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقهم فغفل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء والمحدثين
من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به الرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض
بالظن الحاصل من اصل البراءة فيتكافيان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل بمجرده
لا يفيد الظن بالبراءة لا سيما اذا ورد في مقابله خبر معمول عليه والى هذا يرجع ما قيل
من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته الخامس
انه حينئذ يوجد خبر واحد فيها لا يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوع فلو عمل به لزم
العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد التجويز لا يقدح في حصول الظن بالخبر
اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل الفرض السادس ان النبي ص توقف في العمل
بخبر ذي اليدين حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخر
به وذلك يدل على عدم قبول قول الواحد والجواب ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق
عندنا من امتناع السهو والنسيان على النبي ص فهو مطرح مع انتفاء شرط القبول في حقه
ولو سلم فلا دليل في ان خبر الواحد انما يقبل مع استجماع الشرايط القبول فلعل بعضها كان مفقودا

في حق المخبر

في حق المخبر كما يدل عليه قوله فيه قبل الخبر عند انضمام خبر الاخرين القبول اليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبرا
واحدا مع ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما تدل
على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبرا واحدا على حجية خبر الواحد
ظاهر التدافع الا ان يكون المقصود الزام للقائلين بحجيته ولا يخفى ما فيه فصل يشترط
في قبول خبر الواحد بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عندهم في الحجية من
حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اعتبار الظن
اذ على الاول يراعى في وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضته ما لم يثبت
الاعتداد بمعارضه بخلافه على الثاني وهذا انما يتم على القول بعدم انسداد باب العلم
الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا وتفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم اليها
بناء على ما اخترناه من ان قضيته فلك فتح باب الظن في معرفة الادلة سواء ما بني عليه جماعة
من متاخري المتاخرين من حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا وجه لذكر
هذه الشرايط الا ان يلتزموا بعدم حصول الظن من فاقدها فيكون المقصود بذلك
تعيين موارد الظن وهذا على اطلاقه ممنوع قطعا او ان الفاقد لها مما قام دليل على
عدم حجيته كالقياس والاستحسان وعلى هذا الاطلاق بعيد جدا فمنها البلوغ فلا يقبل رواية
الصبي وان كان مميزا بلا خلاف بين اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا
واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق
كما يشا يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى لاشتراكهما باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه
لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار التكليف خشية من الله فربما يحجزه
عن الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع
والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر في الخشية منه تعالى بل قد يكون على الامتراز فقرا وطلبا
للكمال او تنزها عن رذايل الافعال او طلبا للمثوبة او الوجاهة بين الناس مع بمعانيه المقررة او
خوفا من اصابة مكروه دنيوي او تفويت شرف اخروي مع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق
ممنوع بالنسبة الى الكثير من افراده كما يشاهد بالعيان بل التحقيق ان التمسك في منع قبول خبره

بناءً على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن حجيته ان لم يقطع او يظن بخلافها واما
على الطريقة العاملين بمطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة
الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها لقيام الدليل ولو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب
في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجيته بخبر الفاسق في الاصول ايض وجعلنا نقل
الاجماع منه تم المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر المميز قياساً له بجواز الاقتداء
به وورد بمنع حجية القياس اولا وبمنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وبعد تسليمهما بان الفارق ثالثا التحرز
الصدقه بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم المعتبر في هذا الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون
التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت فيه بقية الشرايط ولهذا
قبلوا رواية ابن عباس ونظايره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم نقف في ذلك على مصرح
بالخلاف وما يقال من ان عدم قبول الصدوق الى ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد
الرحمن انما هو لتحمله عنه حال صغره غير ثابت الثاني العقل فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا
ووجهه واضح لو كان ادواريا ولخبره حال الافاقة قبل ان استجمع لبقية الشرايط وكذا
الحال في النائم والمغمى عليه والسكران الثالث الاسلام والاجماع على اعتباره محكي في
كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظاهر كالغالية و
الناصبة والمجسمة ومن انكر بعض الضروريات من غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفر
فاعله من اهانة او الاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية هشام مع رميه
التجسيم وقبول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت
ذلك عندهم فقبولهم ما ثبت عنهم للتاويل لقيام امارة او دليل عليه او انهم انما عولوا
على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر
عند خلو الخبر من تلك الامارات كبقية الشرايط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد
على رواية علي بن حسن مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على اعتبار الشرط بالاجماع وبقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر
بالاستقراء وان اختص في العرف المتاخر بالمسلم الفاسق بجوارحه وبدلالة قوله تعالى ومن كفر

بعد ذلك

التمثيل

الاسلام

وأجيب

بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم ايض لدلت الاية
على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت
العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ممنوع والا لزم اختصاصه ببعض الفاسق
لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يعم الحكم كل كافر ويمكن دفعه
بانه لما كان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق لمجرده ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق
عدم الوثوق ولم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منع من قبول قوله مطلقا والعلة الموجودة
في الفاسق موجودة في الكافر فيسري الحكم اليه وفيه ما فيه وثانيا بان الدلالة بمفهوم الموافقة
انما تتم اذا كانت العلة وهي انتفاء الوثوق على الاعتماد بخبر الكافر اقوى منه من انتفائه بخبر الفاسق
وهو ممنوع وانما المسلم المساواة واما ما يقال من ان الاعتماد على الكافر المتقي اكثر
من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فيمكن دفعه بان المدار على النوع الفاسق لا على خصوص فرد
منه فاكثرية الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان يقال تعليل
الحكم بما ذكر مستفاد من سياق الاية فهو بمنزلة منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا
او انه من باب تنقيح المناط وذكر الفاضل المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها
ثالثا وهو انا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه منه غايته
الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه
فاسقا واقعيا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ويشكل بانه
يكفي في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق من اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر
منه وكانه يريد ان لو سلمنا عدم العلم بتبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم العلم بعدم
تبادره منه كما يدل عليه قوله غايته الامر الشك ووجه فيتجه الاشكال عليه بعدم اثباته للمدعي
هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما سننبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى
على الاشتراط ان تم والا فان عولنا على ما حققناه من ان التعويل بعد انسداد باب العلم
لما تعين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا نظن الحجية خبر الكافر ان لم نظن
بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن

وأما ما يقال

في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا بحجية نقل الاجماع في الاصول ثم الاحتجاج به
ايضا والا فلا محيص عن القول بحجية ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع
المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر الكافر فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم
الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل عليه الرابع الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور

الرابع

فلا يقبل رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناووسية
والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك واختاره العلامة في احد
قوليه وهو الاقوى لنا ان الشيخ قد نقل اتفاق الطائفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير
وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون فيكون
اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها اما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام
فالتقريب واضح ومما يؤيد ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام انه قال اذا
نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا

واحتجوا

به واحتجوا بعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان

واجيب

واجيب تارة بانا لا نسلم صدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا في دينه
ملازما لمذهبه ومحافظا على طريقته لا سيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده
واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا لا تعويل على خبره كما لا تعويل على خبر الامامي

اما الاول

الغير الموثق فالكف عن العمل بخبره الى ان يثبت وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين
وتثبت وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف
المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه
عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع بعد الفرض اذ الغالب ان الفسق

واما الثاني

في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في اعمال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير
تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان
والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما ثبت قيامه
مقام العلم شرعا والاول معلوم الانتفاء مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني

بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان الجمع المنع من عموم الاية للمقام اي من حيث ان
مراداتها الاعمال على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين
المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق ثبت عندهم قيامه مقام العلم ونمنعه في
الاحكام لغيرهم من فاقدي الوصف بالتوقف على قيام الدليل عليه من اجماع او نص وانتفائه
الاول في محل النزاع واضح وعموم الثاني في محل البحث ممنوع سلمنا لكن عموم هذه الاية
معارض بعموم اية النفر ثم لا امكن ان يرجح عموم الثانية لاشعار التعليل في الاولى
باختصاص حكمها بالموضوعات ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواتنا الاخبار
على ما مر بيانه فيسلم عموم الاية الاولى اذ لا قائل بالفرق على انا نقول حيث اثبتنا
بالبرهان المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء
التكليف وبينا ان خبر غير الامامي الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في

الخامس العدالة

طريقة السلف مضافا الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص الاية او الرواية به كما يجب
تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظايرها به بناء على ان المراد اتباع ما مفاده
الظن اذ مناط الكل واحد وهذا هو المعتمد الخامس العدالة ونتكلم اولا في بيانها
فنقول قد اختلف الاصحاب في حقيقتها على اقوال الاول المعروف بين المتاخرين انها
ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة فان ارادوا بالملكة الصفة الراسخة
التي يعسر زوالها فيبتني ذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر

واحتجو

التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر والصغائر واخرون باجتناب
الكبائر فالمشهور على الظاهر المصرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله تعالى عليه العقاب
في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار المشتملة على ان الكبائر هي ما توعد
عليه النار او ما وجب له النار وهي لا تختص بكون الوعد في الكتاب الا ان يستظهر منها
ذلك بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من المعاصي المتوعد عليها في

واجيب

الكتاب وقيل الذنوب كلها كبائر بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا ستر غير الكبائر على هذا القول واجيب بان من عمل له

احدهما

ذنبان احدهما اكبر من الآخر ومالت نفسه اليهما بحيث يشق عليه الامتناع فترك الاكبر وان ارتكب
الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كما لو عدل عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا
على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عن له قتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم او قتل شخص
فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر وربما يقوى في النظر
ان الصغيرة هي المعصية المعروف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها
كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة ما لم يثبت خلافه وذلك
تختلف باختلاف الاحوال والافعال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل النظر
الى الاجنبية من الصغائر وشرب الماء المتنجس وشربه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ
درجة الرخصة من الصغائر وكذلك بعض المحرمات المختلف فيها اختلافا يعتد به
اذا مال المجتهد فيه الى التحريم فارتكابه في حقه من الصغائر وكذا لو عول المقلد فيها على
قول المحرم مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل
بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب ويشهد المعتمد للتحريم في بعض
الموارد وكما لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصور افادتها العدول

الثاني

عما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعلي
وفسر بالمداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة
والحكمي وفسره بالعزم عليها بعد الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله
التوبة ولا عزم على فعلها لم يقدح في عدالته وقيل بل الاصرار على الصغائر ولم يخطر بباله
التوبة ولا عزم على فعلها لم يقدح في عدالته وقيل بل الاصرار على الصغائر عبارة
عن الاكثار فيها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل بل هو المداومة على
نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد منهما مع التذكر
فيرجع الى احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المستحب فلا يقدح في العدالة
ما لم يبلغ درجة التهاون والاستخفاف بهذا الاعتبار في المحرم كما نبه عليه بعضهم
والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع محاسن العادات والتحرز عن مساويها

من المباحات

من المباحات التي تنفر عنها النفس وتؤذن بقلة مبالاة فاعلها كالاكل في الاسواق والجامع
والبول في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة في اليسير
الذي لا يناسب حاله كنقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان عن شح وبخل
وامثال ذلك ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد
فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون حال او في زمان دون زمان او
في بلد دون بلد ثم حجتهم على اعتبار ملكة التقوى ما سيأتي في صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها
واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتأخرين اعتبارها بالمعنى
الذي ذكروها في العدالة وتبعهم فيه العلامة وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وينبغي القطع
باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وقصور التمييز المورث لعدم
الاعتماد بتقوى صاحبها او شهادته ومما اشبه ذلك وربما يبتني على ذلك قول
الكاظم عليه السلام في حديث هشام لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل
له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة اصلاح المعيشة وفي بعضها هي ان يضع
الرجل خوانه بفناء داره وانها مروتين في الحضر ومروة في السفر وفي بعضها ستة
من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الافراد و
الاحوج الى البيان بحسب المقام والسؤال لا الانحصار كما يظهر من اختلافها في البيان بحيث

الثاني

وتعددها بل ربما كان ذلك صريح الرواية الاخيرة حيث دلت على ان الست من المروة
لا نفسها واما اذا لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك فاعتبارها محل نظر والاصح ان يكون كذلك
من افعاله الثاني ما حكي عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور
الفسق ونقل الخلاف ودعوى الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان في

واحتج

ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله
القاضي ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار
اظهرها الصحيح المروي عن ابي عبد الله عليه السلام حيث قال في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين
ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث

علقمة عن الصادق ع لو لم تقبل شهادة معترف الذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء
لانهم هم المعصومون دون ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان
فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومال الشهيد الثاني
الى هذا القول وايده بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام
خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد والجواب المنع من الاجماع والدعوى
المذكور وان سلمت فانما تسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم وآرائهم
والاخبار معارضة بما هو اشهر واقوى سندا ودلالة مع عمل الفقهاء بمذهب العامة على ما
يدل عليه حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط ولظاهر قوله تع واشهدوا ذوي عدل
منكم فان الظ منه اعتبار صفة ثبوتية في الشاهدين وايده وايده على كونهما معتدلين
في امر الدين والاعتقاد فيها انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد
عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفتها فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم
القيد وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر بمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا يعارضه
قوله تع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد ولا اختلال في ذلك
لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظ المستند الى المعاشرة ولو في الجملة او الاشتهار
او تعديل من علمت عدالته باحد الطريقين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم
ظهور الفسق عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ
وما يشير اليه فيرجع الى حسن الظ وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين
القدر المعتبر من المعاشرة الثالث حسن الظ والقول به معزى الى اكثر متاخري المتاخرين
والظ انهم يريدون بحسن الظ ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله والمعاشرة معه
قدرا يعتد به في وصفه بحسن الظ عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم
لبعده عن ظ اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظ منهم انكاره واستدل لهذا القول
بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم تعرف عدالة
الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ع ان تعرفوه بالستر والعفاف

والجواب

الثالث

وكف البطن

وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تع عليها النار
من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك
كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته ويجب
عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس
وعدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا
منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته
وعدالته بين المسلمين الى ان قال بعد التأكيد على الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته
وثبتت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا لكن بسند غير صحيح مع اختلاف في بعض الفاظه و
التحقيق ان هذه الرواية ظاهرة في المعاني ان العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها كما هو الظ
من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن الظ طريق الى معرفتها فمما يدل على الاول قوله ع ان تعرفوه
بالستر والعفاف وقوله ع ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح
له ولو جعل بيانا كما يحتمله بعض الافاضل دل على اعتبار الصغاير ايضا وهو بعيد وعلى
الثاني قوله ع والدلالة على ذلك كله وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول
لا يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظ ويرجع مقالتهم
في تفسير العدالة الى القول الاول وربما يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه نعم يبقى الكلام
في معرفة الطريق اليها ويلتقي القطع بكفاية حسن الظ بالمعنى المذكور طريقا اليها لدلالة
هذه الرواية عليه وتعذر تحصيل ما فوق ذلك غالبا وتعسره كما عرفت كما عرفت وجهه من كلام
الشهيد الثاني ويمكن تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في
الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف مطيعات
للازواج وما ورد في حسنة البزنطي من انه ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا تعرف يؤم الناس يقرا القران فلا تقرء
خلفه واعتد بصلوته المعتبر ذلك وربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي في العدالة
ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل العذرة ويكون في غالب الاوقات

الكلام في معرفة الطريق الى العدالة والكاشف عنها

متجانباً عنها ولو اتفق صدور معصية بقضية بذكره واستغفر كما قال سبحانه والذين اذا فعلوا فاحشة
او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانه ان اريد ان
صدور المعصية على سبيل الندرة لا يقدح في العدالة لخال صدورها او قبل التوبة عنها
وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعد التوبة فلا يخالف القول
المختار هنا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها
او حسن الظاهر بالنسبة الى طريقة صاحبه وهي بهذا المعنى اعم منها بالمعنى الاول لاختصاص
معنى الاول بالامامي بخلاف الثاني وحيث يطلق العدالة فالظاهر منها هو المعنى الاول والاطلاق
على غيره مجازاً اذا عرفت هذا فنقول ثم هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور
والشيخ في العدة نفى الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة عند الشيخ وكلام الشيخ مؤول كما سيأتي
وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي من تعمد الكذب وان كان فاسقاً بجوارحه وادعى
الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد
نقله ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع التي
عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد تقدم من الشيخ
نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة
هناك على معناها الاعم بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هنا بكونه فاسقاً بجوارحه
وهو لا يجتمع مع العدالة باعميتها الا ان يريد بها لا يكون فسقاً في مذهبه وهو بعيد
او يريد بالعدالة هنا مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضاً بحمل
كلامه في الاول على ان العدالة شرط في جواز العمل به مع وجود المعاضد وربما يؤيد
ذلك ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل
خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان جملة من الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة
علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه واقتصر عن هذا الافراط قوم فقال كل
سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه
على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح

كما يعمل

الكلام في اشتراط العدالة

دفع التعارض عن كلامي الشيخ والجمع بينها

كما يعمل بخبر العدل الى آخر ما ذكره لكن كلامه هنا ينافي ما حكيناه عنه من منع العمل بخبر غير العدل
في غير ما ثبت اجماع العصابة عليه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا لم يكن مع ما عضد
خارجي وتنزيل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول
وكيف كان فالاقرب عندنا الاكتفاء بكون الراوي ممدوحاً بما يوجب الظن بتحرزه عن الكذب
ويحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان امامياً وخصوصاً
اذا لم يصرح بكونه فاسقاً بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا
على الظن بصدقه وصحة صدوره اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه او باحتفافه
بامارة خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطائفة وهذا هو الذي يظهر من طريقة
المتقدمين من اصحابنا فانا نراهم كثيراً ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة
الاسانيد بل ربما نجدهم يطرحون الاخبار الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة
لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح في مطاوي
مصنفاتهم واما الجمود على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة
ممن تأخر عنه مع عدم مساعدة دليل عليه كما سننبه عليه مخالف للاعتبار فان صحة
كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها والتمييز بين مشتركاتها ظنية مبتنية على امارات اجتهادية
مستنبطة من قرائن الاحوال او مستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات
الاقوال والاخبار في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية
وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي بل من جهة الظن بتحرزه
عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة وقضية وحدة المناط عدم الفرق بينهما في
الحجية مع انا قد بينا حجية الظن في الاول وحجية مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل
من ان يكون ظنية بل اخطر مما ذكرناه فيكون حجة وهو المطلوب احتج مشترطو العدالة بوجهين
الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الوقوف على التوثيق نوع تبين
وان التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثق اذ بالفاسق الموثق
يفيد الظن كالعادل فلا اصدق في حقه الاصابة بجهالة فيختص الحكم به لتوافق التعليل

الأول

أقول

وأجيب

ويشكل الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولهذا لا
والثاني
يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها عدم
الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كاخويه من الشك والوهم و
لا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل الخبر العادل فيلزم ان يكون العمل
فيها بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل العلم الواقعي والظاهري فالعامل
بما نصبه الشارع طريقا عاملا بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم بنوعيه
عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل وظهر ان لا منافاة
الثاني
بين ظاهر التعليل واطلاق ما علل به هذا بل الوصف في الجواب عما نبهنا عليه انفا من منع العموم
وعلى تقدير تسليمه يخص بما مر من الادلة الثاني ما ذكره المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب
مع ظهور فسقه مستبعد والجواب منع الاستبعاد لانا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد
فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه حد الوسواس ولا يبالي بغيره من المعاصي
ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري اصحابنا
واحتجوا
واحتجوا عليه بمفهوم الاية السابقة ووجه الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسقه فيدرج
والجواب
مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم فلا يجب التبين في نبائه والجواب بعد منع
مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان الالفاظ
على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة
السلب عن من يجعلها موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق
الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما صرح عنه دليله فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبنى
الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشي فالظ ان المراد ما هو مدلول ذلك الشي
بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة
المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانحصر افادة الخبر في فائدة لازم
معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به فلما كان اثبات
المتكلم لتحقق المحمول في نفس الامر اثباتا لما اخبر به ولما صح طلب اقامة الدليل عليه لانه

بمنزلة

بمنزلة ان يقول اقيم الدليل على اني معتقد ذلك وبطلان اللوازم بين فظهر ان المتبادر
من الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بما يلزم من الاشتباه بين
النسبة الخبرية المصرح اعني النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية
الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحمول ووصفيهما العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد
صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بجيد والوجه ما هو
صالح في الواقع فكلمة في الواقع في الموضعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين
في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية
بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو واقع في الواقع وانما
بالنسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم
دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة
ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة
اقول
فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول ولم يجد المحصل بعد التامل
تعلقا بمقالة المجيب وهذا ايراد غير منقح المفاد ولا منقح المراد بل الوجه في الدفع ان
يقال لمن يدعي ان الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى
للفظ يصح الاستعمال فيه وما يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح الاطلاق عليه فمعنى زيد صالح
ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد
كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الحمل ايضا ما
يعتقد كونه معناها ولو اطلق على رجل فضيل جاء في صالح او جنبي بصالح فالمراد ما يعتقد
كونه فردا لما يعتقد كونه مدلولا لصالح لهذا المفهوم وعليه يبنى الاستدلال بناء على حمل
الاعتقاد على اعتقاد المخاطب وعلى ما بيناه فلا فانقطع الفرق بين النسب التقييدية
الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط الكلام المستدل وبين النسب الجزئية
الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذ بحسب
الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثاني ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب

نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسب الخبرية ماخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب
فلا محيص له عن الاشكالات المذكورة فان قلت اخذ النسبة التقييدية التي في المحمول
باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان معنى صالح ذات
ثبت له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح ذات ثبت له الصلاح في المعتقد فيجري
فيه الاشكالات قلت هذا مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم
ذات له المبدء وانه ليس له معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدء بها انما
يتم اذا احدث النسبة التامة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد
بان ذاتا ما له الصلاح ولم يعلم بانه زيد فقيل زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد
المذكورة ان مفاد المحمول ذات مخصوصة لا يشترط في صحة الحمل قيام المحمول بالموضوع
فاذا كان المحمول الصلاح المعتقد فلا قيام له بزيد بحيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول
ليس المحمول هو الصلاح المعتقد قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح المعتقد قيامه بذات
ما فلا يلزم المحذور نعم يتجه الاشكال فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف ذات بالصلاح
لكنه غير مذكور في الجواب هذا لم يذهب عليك انك قد اضطرب كلام المجيب في تعيين
الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الجزء على ما هو
المعروف اعتقاد المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله
الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال الا بحسب معتقد المخاطب وهذا ايضا هو المناسب
لسياق الجواب فان مبنى الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطب
فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق الا من كان فاسقا عنده نعم
فرجع الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق في مجهول الحال ولو ترك
كلام المستدل على ان قضية قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء
ما يعتقده من المعاني ارتفع التنافي في كلام المجيب لكن يشتد في تطبيق دليله الاول على
دعوته الى اضمار معتقده ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني
الواقعية لان الاعتقاد طريق الى معرفتها او بعض حكم الطريق الى مفاد المنطوق رجع

المحتمل الى وجوب التبين في خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر
من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال الترجيح عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم
على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع
ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معتبرا
بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم المقصود وبهذا يتضح فساد ما يقال من انه تعالى
علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم التكليف
بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء
حالا من معلوم الفسق وهو باطل بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف
بالمحال لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل انما يتم به واما الاحتجاج
بالاصل في نفي الفسق فيدفعه بان الفسق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكما
ان الاصل عدم الاول كذا الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط
في القبول الفسق في الفاعل والواسطة فيتجه استصحابه او استصحاب حكمه من قبول
بنائه ولا يعارضه العلم بطريان احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة قضاء
لحكم العادة اذ ليس في ذلك علما بطريان الواقع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن
التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظهور فان الغالب
في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل
وهذا الوجه وان امكن جريانه في المقام حيث ان النادر يلحق بتعديل الراوي وجرحه على
الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في سائر المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل على الحجية فلا
يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الاشتغال والحرز
عن عهدة ما ثبت في حقهم من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه لا يقال لو تم هذا
الاصل لجرى في مستصحب العدالة فيتعارض الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة
بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده كاصالة
بقاء حيوة الغائب واصالة عدم تنفسه مثلا فيترتب كل منهما حكمه الشرعي ان كان لكم

الاول

الثاني

شرعي انا نقول قضية بقاء ملكة العدالة قيام صاحبها بالوظايف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها شرعيا وليس اثباتها بنقل الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادته الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام صاحبه بشيء فضيلة الشهوات الموجودة في المكلف وخروجه عن الحدود بالترجيح بالاختيار ما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يتوهم من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فشموله لجميع الافعال ممنوع ولو سلم فشموله للتروك ممنوع ولو سلم فنمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم الصحة حتى العدالة وهذا ظاهر واذا اتضح عندك مما حققنا ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب التبين في نبأ الفاسق الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يتردد خبر مجهول الحال بين وجوب العمل به وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيرجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب التحريم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب واما لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيرجح الثاني لاصالة عدم الحجية واما ما قيل من ان الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة اعني ناقل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاضرة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة خارجة عن فضل المقاصد مع ارتكاب لمنافيات المروة فان قضية اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يتعسر العلم بعدم الاتصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور

البواقي منه او يكتفي في تركها بالظن المستند الى ظاهر الحال كما هو في قضية الاكتفاء بحسن الظاهر في طريق الملكة وقد يستدل في منع العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة بجهالة عليه لمشاركته الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ منشأهما عدم الملكة دون وقوع الفسق فتامل

الشادس الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره فان من لا ضبط له لا وثوق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا او راجحا او قريبا منه فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة الانسداد باب العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات والاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر وفي التعليل المذكور في اية النبأ ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يعد في عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا مع تطاول الزمان مع العلم به او اخبار ضابط به او اجازة ضبط فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وهل ثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب به فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقويهما الاول لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح او متدين او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم مسكون الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك

فصل نعرف عدالة الراوي بالاختبار والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر

الشادس الضبط

لا بد لغير الضابط بالكتابة

ثبوت الضبط على الاصل

فصل في طريق معرفة العدالة

فصل

من بعضهم الاقتصار على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل
مما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول وخلفائه المعصومين
علم بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن الظن واما الا انه
العدالة او لا طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة ما يشهد لا له واضحة عليه وفي حكم
المعاشرة الوقوف على جملة من احواله وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظن فيه
وبتزكية العدلين فانه وهو موضع وفاق وبالشياع بين الناس خصوصا بين العلماء
والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم
يصرح بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعهما الى الطريقة السابقة لكشفه عن حسن الظن
وبتزكية العدل الواحد على المشهور وقيل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية
الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او من باب الظنون الاجتهادية
فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول والحكم بعدم فيها التعدد جعلها من احد
القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان الشهادة والرواية تفترقان بعد اشتراكهما
في كونهما من نوع الخبر فان الشهادة تتوقف على قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه
بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه البحث
وقال الشهيد في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان
عاما لا يختص بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال وقد يقع اللبس
بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه
بهذا العام بل بهذا الشهر ومنها المترجم من حيث صيرورة شرطا للترجمة ومن حيث
اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين
لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزام بمعين او بعين ومنها
المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث الزامه بحقه فهو كالرواية ومن انه الزام
بمعين ومنها المخبر بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق
بين طهارة ونجاسة فيقبل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان

الفرق بين الرواية والشهادة

ومنها
ومنها
ومنها

ملكه فلا تثبت

ملكه
فلا تثبت في القبول ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله عز وجل
فهو كالراوي قال واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس
لكونه من الرواية لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل وان كان صبيا ثم قال اما
لفظه ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اجماعا
ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله لا شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا ما ذكره وفيه لما
في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل ومنها مالكي انتهى ملخصا ويظهر مما ذكره اخيرا وجه فرق
اخر وهو ان الرواية خبر مقتضاه الالزام بحقه بعد فيكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة
عن خبر مقتضاه الالزام بحق غيره نعم لكنه ذكره صرفا الفرق عن ظاهره ولم يراع التقابل نظرا
الى عدم مساعدة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة بكونها اخبارا بمعين
وهو لا يقابل الاول الا ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحقه لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة
فيشكل بعدم جريانه في مثل عدد الركعات والاشواط لتعينها وعلى الجملة فالذي يحصل
من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا له تعالى من خواص الخبر كون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة
وهذا بظاهره ظاهر الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المعصوم او
فعله او تقريره فيلزم خروجهما عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما
ما اورده عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده فاشتراط دخوله مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد
اذ لا نسلم كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بعد تسليم انه لا يكتفى في ثبوته شرعا باخباره هذا
اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظاهر وان اعتبرا بالنسبة الى ما يترتب عليه
من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز نقض قاض احد
في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته عموما الى غير ذلك ويترتب
على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا
المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم
والخصوص ان يقال ان الحكم الشرعي الثابت اولا بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان
خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال بما مر ان الحكم الشرعي الاولي الثابت في الاول

خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة تتفرع عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة
تتفرع عليه ولعل هذا مراد الشهيد ره وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد عليه ان جملة من الروايات
الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالخواص وكتوثيقه لمثل زرارة وجرحه لمثل احمد بن
هلال وتحديده للحاير وبانه خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى هذا الشهادة الاخبار
بان هذه العين وقف عام ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة العامة
مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان
لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع فافراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان
الوقف عبارة عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية المورد انما
تتحقق بالنسبة المعمورة التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء اعتبرت
القضية فيه حقيقية او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو
فصل خاص وان كان متعلقه او اثره وثمرته متعلقا فالرواية ومع ذلك لكن ينفي الاشكال
بما اذا كانت الشهادة على اثر الحاصل الا ان يمنع صحة الاشهاد ح ولا وجه له واما الشهادة
على النسب فلا اشكال فيها على هذا التوجيه لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام
عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهارة شيء ونجاسته واضح السقوط لان الاصل فيما
علم نجاسته النجاسة فطهارته مبني على طهارته لا من جهة اخبار بل من جهة الاصل وعدم
يبنى من الخبر ثم جعله الحاكم من باب الناقل عن الله تعالى غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر
من الالفاظ المعرفة له وقد صرح هو بما يضم في غير المقام ولو ذكر هذا التعليل للفتوى
كان الانسب فما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لانضمامه
بقرائن علمية انما يتم اذا لم يكن المخبر عادلا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والا فلا
اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا غير واضح ولعل مراده بانه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في
الاصول ويريد بالخبر الذي قسم الى القسمين الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او لغادة
شرعية كاليد فالمثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر
امينا او وكيلا افادة شرعية ولا يخفى ما فيه من التعسف هذا والتحقيق ان عد الاخبار

بتلك الامور

بتلك الامور رواية او شهادة متفرع على ثبوت الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لا ان الاكتفاء
بالواحد فيها وعدمه لا ان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على كونها رواية او شهادة
كما يظهر من كلام الشهيد ره ان لا نص على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر
فيها التعدد بل الامر في ذلك مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع في موارد الحكم هو الدليل
فما دل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار التعدد فيه يلحق بالثاني واما
الفرق بين الوجهين فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفده
وفي الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة
من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة خارجية صح اطلاق القبول تزكية العدل
الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز
التعويل الراوي او اثبات تحرزه عن الكذب على القول العدل الواحد بل على مطلق الظن
سواء استند الى تزكية العدل او الى سائر الامارات الاجتهادية لما انه قد ثبت مما حققنا
سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا
ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب مما يفيد الوثوق بصدق الرواية
فيجب التعويل عليه وايضا لا خفاء في ان التمييز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا
ما يتعذر الا باعمال الظنون والامارات كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية
واشباه ذلك وقد جرى طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من يصرح باعتبار
خصوص شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وصاحب المنتقى مع مصيره الى ان تزكية
الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر فيها التعدد قد عول في تمييز المشتركات على امارات ضعيفة
كما لا يخفى لمن تتبع موارد ذلك في كلامه وذلك ينافي جعل التزكية من احد البابين فان اللازم
على تقديرهما تعيين الشخص ولو باحد الطريقين واذا الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكية
على شهادة العدلين او رواية العدل الواحد تحكم صرف وتعسف محض فتبين بما اصلنا
من حجية الظن في الطريق وما اكده الحجة على القول بكونها شهادة بان علمائنا المعروفين في علم
الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا

فيهما

يلحق في التزكية الواحد بل مطلق الظن

حجية الخبر الموثوق بصدوره

اكثر الرجال الذين وثقوهم فعولهم في تعديلهم وجرحهم غالبا ليس الا على قول غيرهم فهم
اما شهود فرع فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على
مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة او المحفوف بالقراين
العلمية لخذ انظام كلامهم بما لا يساعد عليه وجدان اولي الانظار المستقيمة نعم يتجه ان يقال
تعويلهم على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهودا اصل على التزكية فان طريق شاهد الاصل
قد يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر اليد والاستصحاب وانما
يلزم كونهم شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المعاصرين من
ان موافقة اثنين من علماء الرجال في التزكية انما ينفع على القول باشتراط العدد التعدد
اذا علم ان مذهبهم اعتبار العدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم كالعلامة
حيث اكتفى بتزكية الواحد فالظ انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بعدم
ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج
على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعديل شرط في قبول الرواية
وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه والا لزم زيادة الشرط على المشروط واجاب عنه
في المعالم بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط واجاب عنه في المعالم بالمنع من عدم
زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة
لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على
المشروط بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان
يبين بعين ان العامل بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارده غالبا على
خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع مثلا بخبر الواحد ولا يكتفي في فرع ذلك العقد
او الايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض افاضل المتاخرين عنه على الوجه الاول بان الظ
من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرايطه والا لوجب البيان ويشكل بان
الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام فممنوع
وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان العدالة

والتعديل

الاول

وعلى الثاني

بحجية التعديل على ... الواحد

وعلى الثالث

والتعديل بيان في جريان ما ذكره في كل منهما والاظهر ان يقال ان من اقبل قول الواحد في
ثبوت العدالة يبطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما سلم من زيادة الشرط على المشروط
وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الهيات المكتفي فيها بخبر الواحد ليس مشروطا بثبوت
وفرع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة
الشرط على المشروط نعم يتجه ذلك في هلال شهر رمضان عن قول من اعتبر قول العدل الواحد
لكن لا انهم به البيان اقول بل يتجه ذلك ايض في اخبار العدل عن فتوى المفتي اذا الظ عدم
التامل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه بلوغه
درجة الفتوى عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها شهادة الواحد
وكذلك اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت
عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه بخبره
مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية
فانه لا يقبل فيها احد الامرين من شهادة العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل
في تعديل الشاهد الا الشاهدان فالشرط هنا يزيد على المشروط من حيثان في التعيين
من حيث التكليف بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك الحال في نظايرها فيمكن ان ينزل كلام المعالم
على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال المذكور لكن لا يلايم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه
اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايض بان مقصوده ان عدم زيادة حكم
الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله
وان هذا فاسد من حيث ان الضوابط الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية
تثبت عند العامل بخبر الواحد ولا يثبت مواردها الجزئية الا بشهادة العدلين لكن
يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي يكتفي فيه بخبر
الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصيا وليس الموضوع فرعا للحكم اللاحق له بل الامر بالعكس
الثاني ما تمسك به المعترض المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع ادلة
نظر في المقام وهو لا يساعد الا الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد وفيه

الثاني

لان الاجماع ان تم فانما يدل اشتراط العدالة الواقعية اما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد
على القول به فانما هو من جهة كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا من
حيث انها هي الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها او كونها طريقا بعد
ثبوت اصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل في الاجماع غير واضح لان الاصل
وآية النبأ يدلان على ذلك اية الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه بمفهومه
يدل على قبول خبر العادل مطلقا فيتناول التزكية ايضا واعترض عليه في المعالم بان معنى
اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها او ما ضرنا الى قبول الشاهد لعينها مقام العلم
شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض
في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها
على ارادة الاخبار بما سوى العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين
حيث انها لا يفيد العلم ايضا واجاب بان ما دل على قبول شهادة العدلين دليل خارجي
فيجوز تخصيص الاية به ولا محذور فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول
خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على انتفاء صفة الفسق
عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا بطريق
موصل اليه فالعقل انما يستقل بكون العلم طريقا اما غيره فان قام دليل على كونه
طريقا جاز التعويل عليه والا لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون
ما لم يثبت كونه طريقا فاذا سلم ان الاية تدل بمفهومها على جواز التعويل على قول غير
الفاسق مطلقا كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فيرتفع فيه حكم الاصل ولا تناقض وكذا
الحال في شهادة العدلين فان ما دل على قبولها لا يخصص الاية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم
الثابت في العقل واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل والفاسق الواقعيين
ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق اسم

الثالث

ودعلی بغیر

العادل والفاسق وهما يطلقان على من ظن عدالته وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم
للمريض واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة
فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بدليل ان
مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة
الاطلاق على المظنون انضمامه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق المعتبر هناك
مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم
فليس لصدق الضرر ولهذا يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار مخبر واحد واما انبات
اللحم واشتداد العظام في الرضاع فلا يعتبر فيهما مجرد الظن بل لا بد من القطع او ما ثبت
قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بهما ولوجب العادة ثم قال مع ان اشتراط
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع لتخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه ما مر فان
اشتراط العلم مستفاد من القاعدة العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه
فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى ومما حققنا يظهر جواز الاعتماد على تعديل
غير الامامي الراوي ممن يحصل الظن بتوثيقه الحسن بن علي بن الفضال وكذا الكلام في الجرح
والتفصيل بقبول الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان يمنع حصول
الظن بجرحه وهو على اطلاقه ممنوع وحكي عن العلامة انه لم يقبل رواية ابان بن عثمان
لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان
ناووسيا ويشكل بان الخارج على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتمد بجرحه الا ان يكون
مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون عاثرا على مستند اخر حجة
القول باشتراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين وانتفاء الدليل
فيما عداه فيقتصر عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه ظاهر مما مر فصل اختلفوا في
قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى القبول مطلقا واخرون الى عدم
القبول مطلقا وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع فعكس ذكره الفاضل المعاصر
ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو كما ترى وخامس فصل فيهما ان كان المزكي والجارح

حجة القول وجوابه

فصل

غافلين بالاسباب ه الا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازي وسادس فصله فيهما ان علم
علم المخالفة والا فلا وهو مختار صاحب المعالم وحكاه عن والده الشهيد الثاني ره وهو
راجع الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا ان العدالة عبارة عن حالة
لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من البينة
المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشفت عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف
في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة على رأي الشاهد المجهول اعتباره
اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بمجرد حسن
الظن وقد عرفت انا وان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظن طريقا اليها
وهو كالملكة حالة لها مقتضاها ولو بواسطة الكشف عنها والاختلاف في الاسباب
لا يقدح في قبول الشهادة بالموجب والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية و
الرقية وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب وبطلانه
واضح لعموم الادلة واطلاقها المعتضد بالاجماع مضافا الى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى
الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن
استثناؤه من القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشهرة القادحة في اطلاق
ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه الى حكم الاصل من عدم القبول مع ذكر السبب ويمكن
تنزيل ذلك على الضوابط من حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على وقوع
فعل مخصص للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لانه من الاحكام الاجتهادية
التي لا تعتبر البينة فيها بخلاف الشهادة على المذكورات فانها ليست شهادة على احكام
اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها
وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية والبنوة الرضاعية ونحو ذلك فيمكن توجيه
المنع من قبول الاطلاق فيها لو تم بانه لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا تبعا للنشر
في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما

هو تعديل

هو تعديل الراوي والامر فيه سهل لان حجيته على ما عرفت ليست تعبدية بل دائرة مدار
الظن ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب وذلك ان
نقول ان الاختلاف في تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف في طرق معرفتها لانها
عند الكل عبارة عن صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة عليه ومن
يفسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظن يريد ان ذلك طريق الى معرفتها
والحكم وكذا الجرح بالفسق ليس له الا معنى واحد وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا
تنافي الكل فيه ايضا باعتبار تعيين معناه نعم هو كالتعديل وقع الخلاف في
اسبابه فيأتي الاشكال فيه ويندفع بما مر من الجواب واحتج من وافقونا بان شهادة العدل
من غير بصيرة تقدح في عدالته والفرض خلافه اجيب بان الخلاف في الاسباب واقع فلعله
يقول بسبب لم يره الآخر ورد بان العادل متى اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد
المعنى المتفق عليه والا لكان مدلسا وهو يقدح في عدالته وفيه انه اذا اخبر بما يراه عدالة
او فسقا فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس في
الاخبار عبارة عن ارادة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان
الواقع هو العدالة وشهد به لم يكن مدلسا وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد
على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان مدلسا لارادته ما هو الواقع عنده على خلافه
وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا فيها
لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين ويعولوا على مقالتهم و
قد علموا باختلاف المذاهب في ذلك فحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى
المتفق عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه
ان يقال ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظن دون مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال وهو خلاف
ما يظهر من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظن على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول
تعديلهم من هذه الجهة احتج الثاني مطلقا بانه لو لم يسمع الاطلاق لم يسمع الاطلاق في التعديل

مع الشك فلا يزيد ذلك عليه لمكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد
الظن اذ لو لم يعرف لم يقبل ويمكن دفعه بانه ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي
في القبول او عندنا فممنوع لوقوع الخلاف وجوابه يعرف مما حققنا في حجة القول المختار واعلم
انا لو تنزلنا والتزمنا بالدليل المذكور فالمتجه على تقديره تفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم
وتوضيحه ان الاطلاق في المقام يتضمن الايهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا
وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم ظهور
الفسق وانما قيدنا بالغالب احترازا عما لو كان جرح ينفي العدالة بتيا ولا التعديل
في الابهام المذكور في الجملة والثاني ما يعم الجرح ايضا وهو عدم تعيين الكبائر و
الصغائر مع تكثر الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما فربما يرى المزكي ما نرى كبيرة صغيرة
فلا يقدح في العدالة بفعلها من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال
فيه عند من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها حسن الظاهر
او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها كما هو المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة
ولا يعتد بحسن الظاهر طريقا اليها ومنع اتحاد معنى العدالة يلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق
لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح ينفي العدالة فلا ريب في كونه مقبولا عندنا
باي معنى فسرها نعم من يرى العدالة مجرد حسن الظاهر او ما هو اعم منه يلزمه بمقتضى
الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق اما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون
المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه
فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزا عن طريق شرعي لم يكن حراما في حقه كذلك اذا اعتقد الكبيرة
صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية
وقوتها فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذلك وصفها من القوة والضعف يتبع معتقده
لان المناط في ذلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه دون
الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع مع الظن
فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قولهم

واجيب
وجوابه
الاول
والثاني

ويحسبونه

ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل في وجه لا سيما
اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب
ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كونها عصيانا
بصغيرة او كبيرة فان اعتقد صغيرة فقبح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما عول كل من المزكي
والجارح فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله
في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب
الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة لاصالة
عدم زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب
العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث
يتقدم عدمها فيحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحاب ايضا وهذه الاحتمالات
جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ان كان ما قررناه موضع وفاق او علم بموافقته
مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق ان علم بعدم غفلة الفاعل عن الاختلاف
وبعلمنا به او علم بموافقته مذهبهما في الحال والمجهول والا توجه المنع على ما مر احتج من
اكتفى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح
لوقوع الخلاف في اسبابه وجوابه اما اولا فبالنقض بالتعديل اذ الخلاف واقع في اسبابه
ايضا فالفرق تحكم واما ثانيا فبالحل وقد عرفت بيانه مما اوردناه في حجة المذهب المختار
واحتج من عكس بان اسباب اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح
والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس
قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق فيه ايضا والمخلص عنهما لكل واحد هو اصالة
عدم حصول اللبس ومجرد احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من
ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية
واحتج عليه الرازي ايضا بانا لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم بالاسباب لاثبتنا
مع الشك بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة مع اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم

احتج
وجوابه واما ثانيا
واحتج
والجواب
احتج العلامة
واحتج
والجواب

على الشهادة والا لم يبق على وصف العدالة اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع
الى القول الثاني وقد ذكر في مقابله او يراد اشتراط العلم بذلك بعد العلم بالعدالة فلا يتم
الحجة بابا بيهما ويمكن ان يقال قد يخطي العدل العارف في معنى العدالة والفسق على وجه بعيد
فيه فربما يعم فيهما ما لا يقول به احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح من ذوي البصاير لا واهل
الجزم منها اعرفا ثم يرد على الحجتين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصاير لا يغني
عن وجوب الاستفسار لجواز ان يستند فيهما بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يعبرا
لفظهما بما لا يراه تفسيرا لهما لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير حجتنا
على ما ذهبنا اليه **فصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم
التعديل مطلقا وفصل بعضهم فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق والا وجب
الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والا ورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص وكذلك
كما لو قال الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني وجدته في ذلك الوقت
نائما او مصليا او انه قبل ذلك الوقت او مات قبل ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان
مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على ما حسن الظن وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان
قول من يدعي الاطلاع ثم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع لوجود الملكة العاصمة
لكنه موهون بعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء والاخفاء
ثم ان ما ذكرناه لا يجري مما اذا كان التعارض من حيث الخصوص فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات
ثم هذا التفصيل انما يجري في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت مما حققنا
انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يجري فيها لبيان مظان الظن والا
فقد ترجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث
يكون المزكي اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضايري عن ابن داود وكان هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي دعا
الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه كتضعيف
جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له فان الظن ان منشأ التضعيف والرمي

بالغلو انما هو تصديقه لنقل الاخبار التي لم يبلغ علمها افهام الاكثرين لا سيما اوايل
المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه
بادنى مقالة كانت تصعب عنده في حق النبي والائمة حتى على بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو
والنسيان عنهم مع انه قد كاد ان يكون ضروريات المذهب وربما كان الجارح ممن هذا هم
مشكلا في وجه على مجرد اشتهاره بينهم **فصل** يعرف توثيق المزكي للراوي بمثل قوله
في بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او من الثقات فان الظاهر
من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقة الاصحاب حتى
انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا
انا وقفنا على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من مجاري كلماتهم ومطاوي عباراتهم
فان وابهم عدم التعرض في الثاني لبيان مذهب الموافق او كونه الظاهر من اطلاق الثقة
حملا للكلي على الفرد الكامل او التعويل على الظاهر في حق المسلم لا سيما اذا ثبت وثاقته وكذا
الكلام في الممدوح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف قوة وضعفا
باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام غير الامامي فقضية الوجهين
الاولين ظهوره في موافقته له في المذهب وقضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف
ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبونه الى بعض المذاهب الفاسدة كما
فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على خلاف
الظاهر ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح آخر بانه من غير الامامية
في داود بن حصين فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من الواقفية ولا يبعد من
ملاحظة المرجح والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يترجح الظاهر بالاثبتية فلا يبعد ترجيح الظاهر
مقالة النجاشي هناك على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيد كقولهم
ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد الاعتماد عليه في الحديث
وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر
القول بانه يفيد التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه

صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا يتقدم احد من اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح
فيما يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول في كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يقع التعويل
عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يبعد تصحيح الكليني والصدوق لما روياه
في كتابي الكافي والفقيه توثيقا لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بتصحيحها
لاصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك ما لو عمل بالرواية من لا يعمل
بحجية غير الصحيح واقوى منه ما لو عارض صحيح فطرحه وعمل بها ولو قال الصحيح طلبا للجمع بينهما
وقس على ذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا منها
في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل
عليه بل على مجرد المدح فلنتعرض لبيانها منها قولهم ورع او تقي او دين او لا لان نص منها
في التعديل والجزم فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم وجه ومنها
قولهم عين او وجه من وجوه اصحابنا فقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد
ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل الناقل وانما يدل على تعديل الذين اضيف
اليهم كلا او جلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه
بعينه مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لا سيما الاخير واما قولهم اوجه من فلان حيث منها
يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في المدح ويحتمل قويا عده توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة
من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به في العمل بروايته ومنها
وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفيما مر ممدوحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وعده عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق من قيل
ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم
على الاعتماد على روايات غير الثقة والا فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت
ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال الذين بعده ايضا
وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بل من الدلالة
الا ترى ان علي بن ابي حمزة قد ذكر الشيخ في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة

وقال علي بن

وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف
واشد الناس عداوة للولي بعد ابي ابراهيم ع وروى عنه الكليني في عدة روايات ولم يحك عن
احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا نقله عنه ابن ابي عمير وصفوان
الى غير ذلك من النظائر مما يطلع عليه المتتبع الماهر واما ما يقال من ان اصحابنا الامامية
كانوا يتبرؤون من الفرق المخالفين لهم لا سيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة
فكيف يحتمل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون
في حال استقامتهم فمما لا وجه له اذ الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار
المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكفاك في ذلك روايتهم عن النوفلي
ومنها والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن بهما حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فعده بعضهم
منها توثيقا لظهور النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهما في طرفي افراط وتفريط
والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظاهر ومنها قولهم اسند
عنه وبعضهم جعله كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه الحديث
على سبيل الاعتماد والاستناد ولم نقف على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن
افادة كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان
ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت وثاقته بعضهم وقد يوجه ذلك بانه لو اريد به مطلق الاسناد
منها لم يبق وجه لتخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص
منها نوع من الاسناد فيبقى تعيين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احدهم ع
منها او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل ومنها قولهم شيخ الطائفة وعده
منها بعضهم من اسباب التعديل ولا ريب في دلالته على مدح معتد به ومنها قولهم فقيه او فاضل
ومنها ولا دلالة له على التعديل ظاهرا لا سيما ان اريد نوع مدح واما نحو شاعر او فصيح او اديب
ومنها فهو مدح بما لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة
فيفيد مدحا معتدا به ومنها قولهم مصطلح الرواية وقيل اي قوي الرواية او حال الرواية فيفيد
المدح ومنها قولهم خاصي فقد عده بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد به كونه من خواص الشيعة

لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامي وهو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر
وعده بعضهم مدحا وله وجه ومنها قولهم بعد ذكره رحمه الله والحق انه انما يدل
على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا نعم يدل على نوع مدح لكما يشهد وقد يعد تخصيصهم ولذكر
الترحم بالبعض من اسباب التعديل وهو بعيد ومنها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة لانهم
لا يوكلون الفاسق ووجهه غير ظاهر نعم لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دون
الرواية وهو غير بعيد فيما اذا كثر لثقة الجليل منه كما في ابراهيم بن هاشم او اكثر القميون
منه الرواية لا سيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونه من مشايخ
الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وفيه اشكال يجوز ان يكون الغرض اتصال
السند في كتاب معروف ويكون روايته في مقام معتضدة بامارات يوجب الوثوق
بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل عند الاعتضاد والاحتمال الاخر لا يجدي من
بعد ومن هنا يقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقات او لا حاجة في السند
اليهم ومنها ان يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة وبعضهم عدم اعتداد
الاكثرين به فان امر التوثيق مع احتمال ان يراد بانه لا يروي الا عمن يوثق به ولو في خصوص
الروايات التي يرويها الدلالة امارة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في ايجح
ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما
ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو بظاهره يوجب القدح ما لم يقم من الخارج
اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد بها كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف او
ضعيف في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون قطعا وان عده بعضهم
قادحا كما عن كثير من القميين ومنها قولهم غمز عليه والكلام فيه كما سبق ومنها قولهم
يعرف حديثه تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر
عند اسناده الى غير ثقة دل على مدح بل وثاقة وكان الطعن فيمن يروي عنه وان
اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن

بزوالها

ص

فيه والثاني اقرب بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث
وليس نقي الحديث فيه دلالة على الطعن فيه او في رواياته وربما امكن ان يجامع ذلك مع
التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على المدح اقرب من دلالته على القدح
ومنها قولهم ليس بذلك الثقة وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس
بحيث يوثق به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها رميه ببعض المذاهب الفاسدة

فصل

وقد عرفت مما مر جواز التعويل على روايته مع ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب
اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون
واسطة فالظاهر عدم الواسطة وان كان قد يروي عنه بواسطة وان ارسل او ذكر واسطة
مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف
ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار
العلامة في احد قوليه وجماعة وهو المختار وعن الشيخ القبول مطلقا ان عرف انه لا يروي
الا عن ثقة او الا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكي ذلك
ساكتا عليه مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول اذا لم يعرف ارساله عن ثقة انا نرى بالعيان
ان العدل كما يروي عن الثقة كذلك يروي عن غيره فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين
احدهما ولهذا لا يعد رواية العدل عند التصريح بالاسم من طرق التعديل فاذا ثبت جهالة
الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بجابر لانتفاء تحقق شرط جواز العمل كما مر في المجهول
ولنا على القبول اذا عرف ارساله عن الثقة حصول الظن والوثوق بروايته كالمسند
الى من عرف وثاقته فيجب التعويل عليه والعجب من الفاضل المعاصر حيث وافقنا على قبول
المرسل في هذه الصورة مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل الراوي في البحث المتقدم
واحتج على مختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق لا ان ذلك تعديل الواسطة حتى يقال انه على فرض
تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليها لاحتمال ثبوت الجارح بل لانه يفيد
نوع تثبت اجمالي اذ غاية ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم
يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر

عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت انتهى وهو كما ترى لانا اذا قيل في حق
رجل لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل خ فالظ ان ارساله عن ثقة عنده فاذا ارسل
خ فالظ ان ارساله عن ثقة عنده فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور فمع التصريح اولى ثم قبول
مثل هذا الراوي نادر وبعيد مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد
على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك او ثبت في مقام فان كان من جهة عدالته عنده
فالكلام فيه ما مر وان كان من جهة اخرى فهي غير معتبرة فيمكن ان يكون قبوله راجعا الى وجوه
اجتهادية فلا يصير الرواية في حقنا حجة والا لوجب علينا العمل بكل رواية عمل بها احد ثقات
المحدثين مع خلوه عن المعارض وان كانت ضعيفة السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل
الجرح والتعديل على ان الراوي لم يرو ولا يرسل الا عن ثقة عندهم او جاء لنا الاطلاق
معيلا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة وسلامته عن الجرح فيتجه
القبول هنا وان اخترنا المنع في البحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد فرض لم يثبت وقوعه
مما يمكن تطرق القدح اليه باعتبار جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخباره بانه لا يروي
الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي كما هو محل النزاع احتج من قال بالقبول مطلقا بوجوه
الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل مطلقا كما عملت بالمسانيد
اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيح والجواب منع الاجماع على اطلاقه لاشتهار المخالف وان
اراد الاجماع على العمل في الجملة ولو عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان قضية سكوت العدل
عن الاصل التعيين وعن تعديله لانه لو لم يكن عدلا لبين حاله والا لكان تدليسا
والجواب المنع من قضاء سكوته بالتعديل بل هو اعم منه كما يظهر من النظر في طريقة الرواة
الثالث ان اسناد العدل الحديث الى المعصوم يقتضي صدوره عنه والا لكان كذبا
فيتعين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث يصرح بالواسطة
لان الاسناد الى المعصوم ح من الرجل المجهول لا من العدل الثاني ان اسناده الى المعصوم
حيث يسنده اليه لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن المعتبر
عنده كما هو الغالب المتداول وامارات لا تنحصر في عدالة الراوي بل هي من جملتها فالتعويل

احتج الاول
والجواب
الثاني
والجواب
الثالث
والجواب الاول
الثاني

على مجرد

على مجرد تعويله تقليدا له في ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى
العلم بالجواز ان يستند علمه الى غير الحس من حدس وشبهه فيجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول
وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على هذا النوع تمسكا بان العدل لا يسند الى المعصوم
الا ما حصل الظن بصدقه اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما فيما بيناه ان الظن وضعفه
ظاهر لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها لا يوجب حصوله لنا
مع علمنا باختلاف الاراء في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة
عمل بها فقيه نظرا الى ظن العامل وفساده ليس بموضع تامل احتج من منع من القبول
مطلقا على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة الثانية بان تزكية الراوي شهادة فلا
تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها من باب الشهادة بل مبناها على الظن
كما مر مرارا

فصل

يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا يعرف في
ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع مطلقا وبعضهم
الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع في الجواز انما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده
بلفظ قال او مرادفه واما نحو امر بكذا او نهى عن كذا وصرح بنقل المعنى فلا كلام نعم ينبغي
ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما مما يستظهر منه عند اطلاق الاسناد
نقل اللفظ نظرا الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل
عليه وفي الحجية ما اذا لم يتعذر الوصول الى الاصل مع احتمال التعميم اخذا باطلاق المنع لنا
اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص فلم يسبق من احد انكار
على الناقل ولا على العامل مع ما نرى من اكثارهم الانكار والقدح كانوا يعدونه من باب
كالرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل وما اشبه ذلك فكان اجماعا منهم على
جوازه وحجيته وهو المطلوب وثانيا اتفاقهم على جواز نقله بالعجمية والاعتداد به
فبالعربية اولى لانها اقرب ويشكل بان موضع الاتفاق على الظ جواز ذلك مع القرينة
والاعتداد به مع تعذر الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج من محل البحث وثالثا
ان الغرض من الخطاب افادة المعنى فلا عبرة بخصوص الالفاظ ورابعا انه نقل القصر

احتج
والجواب
بصيغتها
في نقل الحديث بالمعنى
موضع النزاع
مختاره التفصيل بين الخطب والادعية ونحوهما فلا يجوز وبين غيرهما فيجوز

بس

بلغة العرب وحكاها بلفظ القول فهي بين ما لم تقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلوب
اخر لاشتمال القران على فصاحة لا توجد في غيره ولا يقدر احد عليها ومع البشر وايضا قد قص
القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه
بان ما ذكر دليل او امارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكوره فلا اشكال فيه (منها)
لانه نقل بالمعنى مع القرينه والكلام فيما تجرد عنها واما فيما عدا ذلك فنمنع كونه نقلا بالمعنى
تعويلا على الظن وخامسا شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس لا يقال
لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير او [illegible] والتفريع اما النقل فلا ترديد
بالقرينة لانا نقول اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي
دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى ايضا بالدليل العقلي او الوجوه
المذكوره ان لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها الظن بها وقد قررنا حجية الظن
في الطريق وحجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظاهر في صدور اللفظ فاذا اراد به نقل (حجة المنع منها)
المعنى فقط كان كذبا وتدليسا والجواب المنع من ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات (والجواب)
على خلافه فان الشايع انما حفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها
عن فائدة يعتد بها فلفظ قال حقيقة في المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند
الاطلاق الى النقل ومنها ان فهم المقام من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه فيه على نظر (منها)
الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل التعويل عليه من حيث افادته للظن (والجواب)
بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ
ولو سلم ان مثل ذلك تقليد فبطلانه ممنوع والسند ظاهر مما مر مع ان الخطاب الشفاهي
كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى يفهم بالاجتهاد ممنوع
ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى تغيير المطلوب اذ النقل لا ينفك عن (ومنها)
تفاوت واختلاف ولو يسيرا والجواب انا لا نجوز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت (والجواب)
والاختلاف كما سياتي ومنع امكانه عادة واضح الفساد ومنها قوله نضر الله من سمع مقالتي (ومنها)

فوعاها

بس

فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله وقوله رب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي رواية
الى من لا فقه له والجواب ان الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن يصدق (والجواب)
اذا ادى المعنى من غير تفاوت انه اداه كما سمعه سلمنا لكنها معارضة بما هو اقوى منها سندا او دلالة
وقضية الجمع بينهما حملها على تادية المعنى كما سمع او على الاستحباب واما الرواية الاخيرة فلا تنافي النقل
بالمعنى الا بعدما الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل على وقوع
النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها
على منع الجواز وبعضها على منع الحجية ولا يخفى ما فيه على الناظر الفطن **فصل** اشترط القائلون (فصل)
بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا منها ان يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ (منها)
وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول منه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول
اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمداليلها وبما يلزمها باعتبار الحيثيات والاحوال
سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او باعمال القواعد المقررة والظاهر منه اعتبار العلم
التفصيلي فيتوجه عليه اشكال بامكان التعويل في ذلك على قول النقلة العارف بوحدة المفاد
فيصح الاسناد مع انتفاء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي و
الاجمالي الذي في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المفادين علم بمواقع تلك الالفاظ
اجمالا او يعتبر الاشتراط بالنسبة الى الناقل من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر (ومنها)
النقل عن افادة المراد ولعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل
المقيد بمطلق مجرد عن القيد والحقيقة بمجاز مجرد عن القرينة واما مجرد القصور عن الافادة
ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا (ومنها)
للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم و
اسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر ادى الى فوات تلك المصلحة
كذا علله بعضهم ويشكل بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون
متغيرة بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة يسوغ للناقل اهمالها كالنكات البيانية
التي لا يتعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون اصل الدعوى قطعية بل هي احتمالية ولو اثر

مثل هذا الاحتمال لا ادى الى منع النقل بالمعنى ظ لجواز ان يكون قد دونه فى لفظ الحديث مع
لا توجد فى غيره ويمكن توجيه المنع من تبديل المظهر بالمضمر بالتصريح اشارة الى اختلاف طريق الجمع عند التعارض
مع ان الغالب وقوعه واتباع العلم بوجود المعارض وحصول الاختلاف فاوضح وهذا الاخير
فى عكس انفاية الامران لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب المساواة

فصل

فصل ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا
بامارات توجب الوثوق والاعتماد عليه كونه قد رواه او وجوده فى كثير من الاصول او فى
البعض بطريق متعدده او فى اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان و
ابن ابى عمير او تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعمار او اعتضاده بعمل
الطائفة او اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن ابن
الوليد حتى انه صرح فى صوم الفقيه بان ما صححه شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بمعتمد الى غير
ذلك من الامارات التى كانت توجب وثوقهم بروايته واما المتاخرون فلما طال تباعدهم عن
زمن الائمة عليهم السلام والرواة واندرس فى البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب
الوثوق عندهم فى وثاقة الراوى وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جليل على رواية
لانه يشبه التقليد والتعبد وهم بمعزل عنه بالكلية ولتكثر الاجلاء واختلافهم فى الاراء
ولم يحصل للشيوخ ما ميز الشيخ عن سائر العلماء قسموا الرواية بهذا الاعتبار الى اقسام
الاربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين موثقين مع الاتصال
بالمعصوم صريحا او معلوما بالتحرى والامارات كمضمرات سماعه فان الذى يظهر ان عود الضمير
فيها الى المعصوم كان امرا معلوما فى الاصل لسبق ذكره مع مشاهدة السياق عليه وانما نشا
الخفاء فى الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو علم وثاقة البعض بالقراين
والامارات فكذلك ولهذا حكم بعض متاخرى المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التى فى طريقها
ابرهيم بن هاشم مع انه لا نص بتوثيقه نعم يستفاد وثاقته من تعويل ابنه على النقة الجليل
عليه واكثاره الرواية منه مضافا الى امارات اخر مفرقة فى محلها او اشترط بعض العامة ان لا
يكون معللا اى لا يكون متنه او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال

الاول

الصحيح عند المتاخرين

فيما ظاهره

فيما ظاهره الانفصال او مخالفة لدلالة العقل والشرط الثانى غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية
لا ينافى صحته الاصطلاحية والاول مستغن عنه بما قررناه وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو ويعنى
به اعتبار اشتمال السند اليه على شرايط الصحة وان اعتريه بعد ذلك ضعف او ارسال فيقال
لصحيحة ابن عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محذوفة من السند للاختصار مع السكوت
عن حال المذكور فيقال روى الشيخ فى الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذكورين
قبل محمد على شرايط الصحة ومدار الاطلاقين اما على ان يكون حال المذكور او ما بعده
غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع فى وثاقتهما او نوع فرقة فى روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح
بالاسم ليراجع عند التمكن او ليبنى كل ذى مذهب على مذهبه او ليعرف مقدار قوة السند وقد
يكون بعض اصحاب الاجماع فى السند ويطرء بعدهم ضعف او ارسال فيصرح بالصحة اليهم وباتيه
بقية السند على وجهه ليتبين حال الرواية بحسب الحال الثانى الحسن وهو ما كان جميع سنده
اماميين ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده
موثقين مع عدم كون الكل اماميا وقد يسمى هذا القسم بالقوى ايضا ولو تركب السند
من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين الحق بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين
ولقد كان فى تحديدهما ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو بمشاركة القسم
الاول فى الحاقه بالحسن او الموثق قولان مبنيان على الخلاف فى تعيين المرجوح منهما لان حال
السند تتبع لحال الاخس رجاله والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافئان
وقد يترجح احدهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان كان الغالب ترجيح الموثق
واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مهية الموثق ارجح من مهية الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن
وان كان الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح فى خصوص رجل فكما ترى ليس على ما ينبغى واعلم ان
الحسن والموثق قد يطلقان مضافين الى راو معين او على جملة محذوفة من السند كما مر فى اطلاق
الصحيح ووجهه ما عرفته هناك وقد عرفت مما حققنا حجية هذه الاقسام الثلثة الرابع
الضعيف وهو ما لا يتصف بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا ينقسم الى
قسمين الاول ان يكون جميع رجال السند الخبر اماميين ممدوحين بغير التوثيق بما يوجب

اطلاق الصحيح

اطلاق اخوله

الحسن

الموثق

قسم من المركب من اولاقسا

الضعيف

الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون بعضهم كلك ويكون الباقون من احد الاقسام الثلثة
السابقة وليس هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كك اما القسم الاول ففيه ما حققنا
سابقا حجة واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد يحصل بها مع شواهد خارجية كالشهرة فيكون
حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردناه في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد
بالاقسام الثلثة الاول ما يعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذكورة وبالقسم
الاخير ما لا يعتقد في حقهم كلا او بعضا ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول فيه

فصل

لا بد للراوي من طريق يستند اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه منها

منها

السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته من احتمال الاشتباه
والقصور المتطرق الى ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية للمعصوم فاقر عليها او عرض مكتوبا

منها

عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون المخاطب بها غيره وهذا دون الاول
لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قراين توجب صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم
يقف عليها السامع فاقتصر على نقل ما سمعه فوهم خلاف المراد وان جاز التعويل على اصالة
عدمها ثم هذا يكون على وجهين

الاول

الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا

الثاني

الثاني ان لا يعلم به والاول
اقوى من الثاني لان علم المعصوم بسماعه ربما يوجب ان ينبهه على المراد اذا لم يساعد اللفظ
عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لو لم يعلم به ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول
قال كذا وفي الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا او ما افاد ذلك وربما
كان لفظ حدثني او سمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا فان الاول اعم من السماع واما نحو
امر بكذا او نهى عن كذا فليس بصريح في السماع لفظا وفي رواية انما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي
وسياق الكلام في حجية ولو قال امرني او نهاني فظاهر في السماع ويلحق بها الاقرار على الرواية

منها

ومنها ما كان تقريره على الرواية
التي ذكرها الراوي واعترف بصحة المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية الفعل والتقرير
ومنها المكاتبة اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الكتاب بخطه ولو بمساعدة القراين
والامارات وليس له ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه الي او الى
او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول قطعا لان الكتاب ربما يتطرق اليه

التزوير بخلاف السماع والظن الحاصل به دون ما يحصل بالسماع بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان الثالث عليه وجهان

منها

ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قراين الاحوال وليس له ان يقول
قال الا ان ظن في السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على حاله فان كان اخبر بذلك عن زمان من يستند
اليه القول لكن ليس نقل حجة قوله قال ذكر لا لم يرتبط على العلم بالقول الجاز لكونه رواية متروكة الاسناد
اختصارا والجازي مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت دعوى العلم بالقول في جواز
الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية نقل الاجماع والمختار القبول
الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطاء كثيرا في الحدسيات دون الحسيات ولو ظن
قول المعصوم اما من جهة السماع الغير المفيد للعلم بعينه للفظه او لطريان النسيان فيما
سمعه او لو قوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التزوير او للقراين عبر بالظن حدا العلم
فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج مؤيدا وان كانت الرواية عن غير

منها

المعصوم فلتحملها اعتبارية وجوه منها السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته من كتاب
او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصده بالسماع ولو مع غيره قال حدثني
او اخبرني او نبأني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا او نحوه والسماع
على ما صرح به غير واحد منهم اعلى وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث
وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما يختلف باختلافه
المعنى في نهاية السامع على الوجه المانوس بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح جريانه فيما
اذا كان الراوي متحملا بالسماع ونحوه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما لانه خليفة المعصوم
ويستند الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاخذ منه وهذا الوجه لا يقتضي كون السماع اشد
من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب ولان توجه السامع للحديث اليه اقوى من
توجه القاري ولا يمار ضد فوائد من جانب الراوي لا شتغال جزئه بالرواية بل تكون مراجعته
اليها اغنى من اعتباره من يد توجه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم لها ولصحيحة عبد الله
بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى
قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فاقتصاره على قراءة

الاحاديث الثلثة عند العجز بدلا على رجحان قرائة الجميع عند علمه ومنها عرض الحديث على الشيخ
وقرائته عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرائته
عليه فاقر به او حدثني او اخبرني قرائة عليه ومنع السيد كلا من الاخيرين لان معنى قوله حدثني او اخبرني
السماع فيناقضه قوله قرائة عليه وضعفه ظاهر اذ لا مناقضة له مع المعنى المجازي وانما يناقضه مع المعنى
الحقيقي وهو غير مراد والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قرائة عليه ويشكل
بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرائن على خلافه فيكون في حكم التقييد
ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عنه عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني
او اروي عني هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد يكون في كتاب معين مشخص كان يقول اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ح ان يكون الكتاب مامونا عليه من الغلط والتصحيف
او يخبر له الرواية بعد التصحيح او في كتاب معين غير مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي
عني ما صح عندك من كتابي المعهود او من كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع ضبطه
بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب كذلك قد يكون
لشخص معين كما مر وقد يكون لغيره معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروي عني
فانقسم انواع الاجازة اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين وكما يصح اجازة
الموجود الكامل كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا او منضما ويعتبر في اجازة
غير المشافه بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر خبره ولا بد له من البينة على ذلك وليس
له ان يقول اخبرني اجازة لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على
الاصل حيث لا يثبت بطريق التواتر والا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند
للتيمن ومن هذا الباب اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ الثلثة لكتبهم المعروفة
كالكافي والفقيه والتهذيب ومنها المناولة وهي ان يناوله الكتاب ويقول هذا
سماعي او روايتي عن فلان او عمن ذكرت اسمائهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام
في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع والقول بالقبول اجود اذا العبرة
بالنقل بالرخصة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل به الى غيره ولا بد من علمه

بانه

بانه خطه او خبر من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان
وحكي عن الاكثر منا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق
بينهما الا في السماع والكتابة ولا ريب ان السماع اقوى ويجوز ان يقول اخبرنا او حدثنا
مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان احاديث بخط من يرويها معاصرا كان او لا ولا نعلم
جواز الاعتماد عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية **فصل** كما لا يكفي
عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم تشتمل على شرائط القبول وسيأتي
تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد كذلك لا يقدح في حجيتها عند اشتمالها على شرائط القبول خلو تلك
الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون والخصال فان الادلة
التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة
وطريقة الاصحاب جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصفح كتبهم وان كان العمل
بها بغيرها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة باحكام الفروع والسبب في اشتهار
الكتب الاربعة بين الاصحاب بعدما اتضح واستبان من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم
بين الخاطر كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب فيه غالبا بحيث يسهل على
الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة
على الاخبار حتى اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة
الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة لتفرقها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها
لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المتعلقة بالفروع الخارجة مما احاطت به تلك
الكتب وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل
عليها اذ لم يظهر من اربابها قصد الاحاطة بجميع ما يعتمد عليه من الاخبار وفيها لتعذرها
عادة وللزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجمعونه على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني
على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظاهر انهم انما جمعوا لما تيسر لهم
عند التاليف جمعه او تعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب
المجهولة التي لم تشتهر انتسابها الى الامام او الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها

الفقه الرضوي

مالم يعاضده عاضد بحيث يوجب الوثوق بها فمن جملة هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب
الى الرضا صلوات الله عليه وقد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين وهو كتاب ظهر
في زمن المولى التقي المجلسي رحمه الله ثم واول من اطلع عليه واستنسخه القاضي امير حسين بن حيدر
وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جاء في بعض سني مجاورتي البيت الله الحرام جماعة من اهل
قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا عليه السلام وكان في موضع منه
خطه عليه السلام وكان على ذلك اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي
بانه تاليفه عليه السلم فاستنسخته وقابلته ثم انه جاء بالنسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي
واخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه عليه السلام ففي اوله يقول
عبد الله علي بن موسى الرضا اما بعد فان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه
معرفة الوحدانية الخ وفي باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب
فيها جدنا امير المؤمنين صلوات الله عليه وفي باب غسل الميت روى ابي عبد الله عليه السلم
وفي كتاب الزكوة اني اروي عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقد امرني
ابي ففعلت وفي موضع اخر ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنايم والخمس
بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فتطول علينا بذلك امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك
ايضا ان كثيرا من فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لاسيما
عبارة الشرايع وان جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب
ومثله مقنعة المفيد فيظن بذلك ان الكتاب المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه
ويستندون اليه استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على متون الاخبار وايراد
لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عد الصدوق رسالته والده اليه من الكتب التي عليها
المعول واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بشرايع الصدوق عند اعواز النص
فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا ان جملة من فتاوى القدماء التي لا دليل عليها
ظاهرا موجود فيه فيظهر انه كان مرجعهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم
ما اورده المتاخرون عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة

من هذا الكتاب
بعد ثلث اوراق

في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الامر
بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المفيد والصدوقين
لما فيه فهما لا دلالة فيها على اخذهما من الكتاب المذكور لجواز العكس او كونهما ماخوذين
من ثالث ومثله الفتاوى التي صدرت من قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض
فتاويهم مما لا يوجد ماخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس
بحيث يعتمد عليه لم يثبت ومناقضة المكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه في النقل الذي اسلفناه فان
الظاهر من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العاثر عليه لنبه عليه
في بعض كتبه او نبه عليه بعض العلماء الذين عاصروه او تاخروا عنه واما ما ذكره البعض من محمد بن
احمد من اصحاب كتاب الرضا فلا دلالة فيه ايضا على ان اجازة هذا الكتاب منتهية
اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله مما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد
به الكتاب المذكور فلا دلالة في كون صاحبه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون
واجد الراوي راويا بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب
الرضا فقد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه بواسطة وبغيرها كما يستفاد من
قوله روي عن العالم واروي عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا ويصح
نسبة الكتاب اليه نظرا الى ان الغالب حكاية كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون جل
النسخة بخطه وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح
فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل هذا اقرب الى حصول
مطلوبه لكونه اقرب الى القبول وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه نعم
ما فيه من الروايات فهي من الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على شيء مما اشتمل عليه الا بعد
الانجبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهرنا اعتماد مثل المفيد والصدوقين عليه في جملة
من مواضعه فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا
في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار الضعيفة التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا
بتعويلهم على رواية معينة يفيد الحجية لها في حقنا بطريق اولى القول في العقل

القول في العقل والتقريب

والتقرير **فصل** اختلفوا في التاسي بفعل النبي فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب
وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام
البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان
ولكن اوقعه على وجه غير عادي كالافطار بالحلوا والقيلولة والمختار عندي هو القول
بالاستحباب لنا ظاهر قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله
واليوم الاخر فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله صلى الله عليه واله وسلم
وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب
وان قلنا بانه الظاهر من اطلاق الطلب لان اكثر افعاله صلى الله عليه واله مندوبة في حق الكل
وبعض ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء فيها وتخصيصه بما ثبت
عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر وهو بعيد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال
الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض وفي حقنا بعيد عن سياق الاية فتعين حمل الطلب المستفاد
منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبان شانه يتعالى عن ارتكاب
غير الراجح بل قد يحكى عن بعض العلماء نوع منه بعد الاستكمال العن ارتكاب غير الواجب والمندوب
والنبي صلى الله عليه واله اولى بذلك منه في جملة عمره ويشكل هذا بان فعله الخاص بالجملة لا
يوجب ان يكون راجحا لنفسه ولعزمه اللازم ترتبه عليه لترجيح التاسي به مطلقا لجواز ان يكون
راجحا لعزمه المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع عليه مع ان خلاف الاولى بل
المكروه مما يجوز صدوره عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قصة ادم وموسى ويونس
وداود فصدور المباح اولى فتبرعها الاحتمال الى انتفاء مع مساعدة نظم اية العفو عنه
في الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تسليمه
بما مر من مراعاة الغالب الا انه لا دليل على حجيته في مثل المقام احتج القائلون بالوجوب
بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على الوجوب بالبيان الذي
سلف وقد اجاب عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله
على الوجه الذي فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا

احتج — منها

بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته وفيه انه اذا اتى به على وجه الاباحة
لم يكف في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيرهما فان ذلك اسوة
في الاعتقاد لا في الفعل ومن هنا يظهر ان ظاهر الاية نفي وقوع ما عدا الواجب والمندوب
منه صلى الله عليه واله ومفاد الامر رجحان المتابعة ولا يعقل رجحان المباح والمكروه الا
ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا وان تجرد عنه حين صدوره منه صلى الله
عليه واله وهو بعيد او يقال الفعل المباح بنية كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد
والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه قوله ان الله يحب ان ياخذ برخصه كما يحب
ان يؤخذ بعزائمه ينزله على الاخذ برخصه لكونها رخصه لئلا ينافي ثبوتها المباح او
رجحان ما احبه نعم فلا ينافي الاية فعله صلى الله عليه واله المباح بهذا الاعتبار لكونه
ح راجحا لكنه ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة عن مجرد المتابعة فاذا فعل
فعلا ولم يعلم وجهه وتابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تاسيا بلا اشكال ان كان
فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنية الوجوب او المندوب لم يقدح
في صدق التاسي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بيناه في محله من ان نية الوجه غير معتبرة
وان كان على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز صدور المباح منه فان قلنا برجحان التاسي
فيه ايضا فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان ح من حيث كونه تاسيا خاصة لا من حيث نفس
الفعل ايضا كما في الاولين اذ تعيين هذه الجهات غير لازم في صحة العمل بل القصد اللازم
المتابعة بقصد القربة والا كان عموم رجحان التاسي مخصوصا به ولا يصار اليه الا بعد
ثبوته فيخرج عن محل الفرض ولو فرض انه اتى بالفعل بنية الوجوب ولم نعلم به وفعلنا
بنية الندب بقوية الاعلى الاصل صح العمل ايضا اذ يجزي نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد
لا سيما اذا كان لدليل شرعي وح فيحصل التاسي فيه من حيث اتياننا بالفعل بقصد القربة
وان لم يحصل التاسي في نية الوجوب ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع يعم اتباعه
في الفعل والقول فيجب اتباعه صلى الله عليه واله في الفعل والقول وهو المقصود وقوله
عز شانه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله اتبع الرسول فينعكس

منها

بعكس النقيض المنقول ان من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن حبه تعالى واجب كما يدل عليه قوله عز ذكره
والذين امنوا اشد حبا لله وقوله تبارك اسمه قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الاية
وفي هذا البيان نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير المحبة ثبت على تقدير
عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه سلمنا لكن لا بد والجواب
من حمل الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكثر المرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل
الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه
راجحا على اغلب وجوه التصرف وقد يقال الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه على الوجه الذي منها
اوقع عليه كما مر في التاسي فيتوقف على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو محل البحث وفيه ما مر ومنها
ان اطاعته صلى الله عليه وآله واجبة فيجب التاسي به اما الاول فلقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقوله جل ذكره من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان المقابلة
دليل على وجوب الطاعة واما الثاني فلان الاطاعة بمعنى المتابعة فيعم المتابعة في الافعال والجواب
والاقوال والجواب ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في اطاعته تعالى دون الافعال
بدلالة العرف مع اصالة عدم النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة
ما مر ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته منها
دليل الوجوب والجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الالزامي كما بينا
سابقا والظاهر منه في الاية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال
وذلك لما حققناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه
عند عدم القرينة ومنها الاحتياط لاحتمال الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد والجواب
الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الغرر وهنا
ليس كذلك لجواز كونه من الخصائص ويضعف بان غاية الخصايص فيتقوى الاحتياط في احتمال الاول
الوجوب على احتمال التحريم فيتقوى الاحتياط في احتمال الوجوب تنبيهات الاول اذا وقع منه تنبيهات
فعل في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلاة والحج او معاملة وما بحكمها كالبيع
والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شطرا او شرطا ثبت اعتباره فيه كذلك وما علم

عدم اعتبا

عدم اعتباره فيه وكونه من المقارنات ثبت عدم اعتباره فيه وما لم يستظهر من حاله اعتباره
فيه على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كذلك كما ان ما استظهر من حاله عدم اعتباره فيه
ثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان
العادة جارية على الاعتماد عليه في المقامين فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الدلالة
على ما هو الظاهر من فعله المسوق في مقام البيان عند مخالفته لما عنده كما يجب عليه نصبها على خلاف
ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته حذرا من الاغراء بالجهل واما موارد الشك فما يحتمل
اعتباره في المبين وعدمه عند الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك
من دلالة اللفظ عند المخاطب الخبير بدليل الالفاظ مطلقا بالنسبة الى غيره فالكلام في الثاني
جريان اصل البراءة واصل العدم فيه اولى من الاحتياط ما مر تحريره الثاني اذا علم بانه
صلى الله عليه وآله اتى بالفعل بنية الوجوب ولم يظهر منه انه من الخواص فالظاهر وجوبه في حق
الامة ايضا خلافا لبعضهم لظاهر اية التاسي واخبار مفاد المستفاد منها رجحان الاتيان
بما فعله صلى الله عليه وآله على الوجه الذي فعله فيجب اذا فعله على وجه الوجوب اذ لا معنى
لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصايص كالتهجد
لانه تمنع ان مجرد الاحتمال لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه
صلى الله عليه وآله بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا والقول بعدم ثبوت التاسي
هنا لجواز كونه من الخصايص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع معاملة
دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصايص كما في العقد على ما فوق الاربع
وقبوله هبة المراة نفسها له على الزوجية والاصل في ذلك بعد دلالة الظاهر على الشركة في
الحكم عموم ادلة التاسي فانها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصد التقرب بها فثبت
الصحة على تقدير عدم قصده بضميمة ما دل على عدم اشتراطها ولو احتمل كونها من المعاملات
المشوبة بالعبادة كالعتق اقتصر في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة ومما قررنا يظهر ضعف
تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع التاسي في الثاني لجواز كونه من الخصايص
الثالث اذا اتى صلى الله عليه وآله بعمل على كيفية مخصوصة ثبت التاسي فيه بالنسبة الثاني الثالث

الى اصل العمل مع ما يعلم او يستظهر اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال او الاحوال من الزمان و
المكان و الكيفية و الكلام فيما يحتمل اعتباره فيه مامر ولو اتى بالفعل صحيحا مرة واحدة ثبت التاسي
بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرائن الاحوال عدم مدخلية المرة في رجحانه ولو اتى به
مرات عديدة فكذلك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو ترك فعلا دل على عدم وجوبه في حقه
قطعا او في حق غيره بناء على اصالة الشركة ولا دلالة على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه
الرابع شاهد اخر لجواز تركه الى مندوب اخر الرابع لا ريب في ان فعل الامام بل المعصوم مطلقا حجة على
جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ما لم يكن من خواص نبيه والظاهر دلالته على
على رجحانه كما مر في فعل النبي ولا دلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد وبقية
الكلام هنا يعرف بالمقايسة الى ما سبق الا ان القول بعدم وجوب التاسي هنا اظهر في غير
مقام البيان ويدل على رجحان التاسي بالامام عموم قوله ع في الزيارة المعروفة وجعلني ممن يقتص
فصل اثاركم ويسلك سبيلكم **فصل** اذا عمل مكلف بحضرة المعصوم عملا فعلم به ولم ينكره عليه
مع تحقق شرايط وجوبه بان انتفى موانع الانكار كالتقية وطال زمن الفعل من حين علمه به بحيث
تمكن المعصوم من زجره عنه على تقدير حرمته او ظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك
الانكار عدم التحريم في حق الفاعل من جهة وجوب النهي عن المنكر على تقدير علم الفاعل بتحريمه
وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم
يعلم به او كان هناك مانع من الانكار كالتقية وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصوم
مبسوط اليد على الفاعل او قصر زمن الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم
على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة على الجواز اما فيما عدا الاخير فواضح واما في الاخير
فلجواز كونه من الصغاير فيقع من فاعله مكفرا نعم يدل على عدم كونه من الكباير قطعا ولو عمل
بحضرته عملا من عباداته او معاملاته قاصدا به شرعيته بحيث علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك
مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعا صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا الكلام
في كيفية العمل فاذا ظهر من حال فاعلها التعمد بها والاتيان ترك الانكار للحمل على السهو والاشتباه
فلو صلى مصل بحضرته وترك السورة او التشهد وعلم بظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار

في الاعلام بتركه

ويستعمل ما قبل تلك الورقة

من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية فقد كتب عليها ان الامام علي بن موسى
الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط
الامام وهو كان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث محمد الى الخط المعروف ونقل عن بعض اجلاء
اصحابنا انه قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما لفظه السيد
الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ثقة فاضل والظاهر ان المراد بكتاب الرضا
هو هذا الكتاب ويكون صاحبه انهى اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتاخرين
الذين لم يدركوا اعصار الائمة ع هذا ومما يبعد كونه تاليفه ع عدم اشارة احد من علمائنا
السالف اليه في شيء من المصنفات التي بلغتنا الينا مع ما يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم
في ضبط الاثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام بل العادة قاضية بانه لو ثبت عندهم
مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرجحوا العمل بها على العمل بساير الاصول و
الاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي او نسيانه او قصوره في فهم المراد او في تادية
المفهوم او تقصيره او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسايط وسلامة الكتاب المذكور من
ذلك ولبعد ما فيه عن التقية بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف
عليه من الاخبار والاثار المروية عن الرضا عليه السلام فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله
ولو منعه عنه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته مضافا الى شواهد اخر
منها في نفس الكتاب يا كما الظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب المذكور لا تشبه
منها بعبارات الامام كما لا يخفى لمن تاملها ومنها اكثاره من قول روي وارويه عن العالم وروت
منها من العالم وهذا مما لم يعهد في كلامه عليه السلام في غير الكتاب المذكور ولا في كلام غيره من
ساير الائمة ع بينهما ولا الى ما هو الحق منهما والصواب ولا الى انه مما يجوز الاخذ بكل منهما
من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية اخف من بيان ما هو المعتبر في خصوص الواقعة و
ذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قل ام كثر واعد منه صلواتك
علمت به او لم تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك وكقوله
وروي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انه قال يجوز الصلوة فيه وروي انه لا يجوز

وكقوله في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انها لا تجزي الا عن واحد
الى غير ذلك منها انه قال في باب لقد سالت العالم اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله منها
اعز من ذلك فقلت له نفوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين
الخ ولا خفاء فان مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره عن الامام ولنا الوجوه التي تمسك بها
على انها ليست عنه السلام فمع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد
النسخة بالخطوط التي شاهدها عليها بانه من الصدوق موهون بتباعد العصر وعدم معهودية
خطا ارباب تلك الخطوط وقربا هل التدليس اليه ولو سلم فوجود خطه في موضع من الكتاب
لا يوجب الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله فاولا الكتاب يقول علي
بن موسى الرضا اما بعد الى اخر الحديث غير صريح فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع
الحديث المذكور منه او وجد بخطه فنقله عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجودة في كلامه
لمناسبتها اول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد
ذلك الحديث الى نقل احاديث اخر بقوله ويروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك واروي
ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول وقوله ضربه جدنا يحتمل
ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله م المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فلا لازم
اذ لا يختص وقوله روي عن ابي العالم يحتمل ان يكون بزيادة الياء من الجاء ويحذف عن العالم
ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما يحدث في النسخ ويحتمل ايضا حمل الاب والعالم على خلاف
ظاهره وحديث اللؤلؤة غير واضح فيما ذكر لانه قال بعد ذكره وروي في خبر اخر مثل الاساور
مع انه لا يبعد في تعويل راويه على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على رسالة ابيه
اليه ومما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وقوله
فيطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة عليه وليس في سوق العبارة منافيا فيه وان
يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الا على كونه هاشميا لتحقق التطول والامتنان

في محل النزاع والاثم نوع سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عوض عام مبدل للالث الحسن والقبيح
فلا يلزم اختلاف الاثم فيه والجواب عنه ظهر مما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك الافعال والجواب
في حكم العقل ضروري فلا يصغى الى المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا البيان الى التطويل المذكور الثاني
الثاني ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه اثر الصدق قطعا وكذا
اذا راى شخصا لا يعاديه قد اشرف على المهلكة وقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه وان لم
يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع
فيه واعترض على الاول بانا لا نسلم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى
المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر وايضا نمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجبه وعلى الثاني والجواب
بان الباعث على الانقاذ ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها الطبيعة الانسان
والجواب اما عن الاول فبان المنع المذكور في الموضعين الاولين بل في المواضع الثلثة
مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة
الجنسية وانكاره ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصود
والا فالحكم في نفسه ضروري كما مر قال العضدي تبعا للحاجبي بعد ان اورد الاعتراض
المذكور على المثال الاول ما لفظه ولو سلمنا ذلك في حق الشاهد يعني العباد فلا نسلمه
في حق الغائب يعني في حقه تعالى لعدم القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تعالى تمكين العبد من المعصية
مع انه يقبح في حق العباد اقول وهذا المنع ناظر الى ما مر حكايته عنهما في تحرير محل النزاع من ان
ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب في الفرض المذكور من جهة كون المؤثر عقلا او ممكنا
او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا لما هو مختار فيجري في حقه تعالى ايضا واما السند الذي تمسك به
فساقط جدا اذ لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم قبحه في حقه تعالى ان لا يحكم العقل على بعض
الافعال بوقوعه منه تعالى لحسنه وعلى بعض بامتناع وقوعه منه تعالى لقبحه منه والسر في عدم قبح تمكينه
تعالى للعبد من المنكر انه تعالى لو لم يمكن العباد من المعاصي لانتفى فائدة التكاليف وهي من اعظم المصالح
الداعية الى خلق المكلفين لاحاطته تعالى بجميع عباده في جميع افعالهم نعم قد يحسن منه تعالى
ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها لطفا منه عليهم نظرا الى املينهم

لهذا النوع مما للطفا ولحكمة اخرى واما بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا
بجميع افعال البعض لعدم التمكن منا لا يؤدي الى تفويت حكمة التكليف ومثلا الكلام في انقاذ
النفس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك فانه
بقبح ما ترك الانقاذ مع القدرة عليه مطلقا وليس بالنسبة اليه تعالى كذلك والا لانسد باب الابتلاء
والاختبار فيؤدي الى تفويت ثمراتهما مع ان فتح التمكين منا سمعي لا عقلي فيجوز ان يكون هناك
من جهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كان بالشرع فقط لزم افحام الانبياء ولما ثبت
بطلم بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظروا الى معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم
ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لا مدفع للنبي عنها
وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا
لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم
مطلقا وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة
الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمنية في الامر
الاول والمهندسون في الثاني والحشوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من
علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ
للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر الا يقال لا توقف للنظر على وجوبه
فيفسد قوله لا انظر حتى يجب لانا نقول المراد انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور
وهو كاف في لزوم الافحام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات المذكورة ما عدا
وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات
الموردة فيها واصل الدعوى وان توقف على ملاحظة هذه المقدمات الا انها لما كانت
اليها بمثابة القضايا التي قياساتها معها حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا
في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها مع احتمال وجوبها
عقلا وحصول معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه
بالنظر بالضرورة فان قيل الاصل مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نسلم ذلك

والاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبهما نعم لو قصد عرض صلوته عليه اتجه ذلك في حكم الفعل
حكاية الفعل فيستند من عدم انكاره التعويل الثاني على الظن حيث قال الطمئنت ان الامام
ركع فركعت ان التعويل على الظن لسبق الامام جائز للخبر ذلك فصل من فصل المعصوم وحكم
ما يرجع الى رياسته العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف في بيت المال والقضاء
في الحقوق والدعاوي وليشاركه الفقيه الجامع للشرائط في الاخير ومنه ما يقع على وجه التعليم
وبيان الحال وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشتباه بين القسمين
كقوله صلى الله عليه واله لزوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف
حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من قبيل
القضاء فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم الواقعي فيجوز بدونه
ومثله قوله من احيا ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه عليه السلم
ويحتمل الثاني فيجوز بدونه والثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب فيكون الحمل
عليه اولى فصل اذا ورد في الكتاب او السنة المعتبرة سواء كانت متواترة او لا حكاية
حكم مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤها في حقنا ولا نسخها
فهل يثبت في حقنا او لا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التي ثبتت في شرائعهم بالفاظ لا يدل
بدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل
على ثبوته في حقنا فنختار بقاءه في الاول بدليل اصالة عدم النسخ والتخصيص وفي الثاني
عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا
الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته
في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن فرض النزاع على القسم الثاني فيتجه القول
بالنفي مطلقا احتج الخصم بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فلا يختلف باختلاف الوقت
فيجب استمرارها لامتناع تخلف الذاتي والجواب اما عن الاول فبان الحكم الثابت في حق
جماعة لا يمكن استصحابه في حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثلا لا ينفع ولهذا
تمسك في تسرية الاحكام الثابتة في حق الحاضرين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع

الثالث

والجواب الاول

فصل

احتج الخصم والجواب

والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وابعض المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب
يأبى بيانه ما فيه فقيل بحجية الاستصحاب ويمكن ان يجاب ايضا بان الظاهر من نسخ هذه الشريعة
للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعارف مع احتمال
تعميم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهها الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب
الثابت في الشرع السابق وان ما لنا نحن مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث ثبوتها
في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرائع السابقة ولا يخفى بعده لمخالفته للآيات الامرة باتباع
ملة ابراهيم والاقتداء بهدى الانبياء ونحو ذلك واما عن الثاني فبما سيأتي تحقيقه من مع
كونهما اذا تبين غالبا وحيث ينسب للذاتية فلا تحاشي عن الحكم بالبقاء الا ان الحكم في مثل
انما يثبت بالعقل لا لثبوته في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسألة فروعا منها رجحان
العبادة على التزويج الترويج المدح به عليس بن مريم ويحيى بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء

منها

بالنذر فيما لو نذر ان يضرب عبده مائة خشبة فضربه بالضغث لقوله تعالى لايوب وخذ بيدك

منها

ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر ينصرف الى المعين ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد

منها

الامر به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الاية ولو فسر الفقيه بالثابتة
التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا المقالة الثالثة

المقالة الثالثة في الادلة العقلية

في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي
وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح ومؤدى هذا القسم قد يكون حكما واقعيا كحكم
العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء
الخالية عن امارات المفسدة واليه يرجع مسألة اصل البراءة ومثله مسألة الاستصحاب
في وجه والى ما لا يرجع اليها كالحكم باستلزام تعليق شيء على شيء انتفائه عند انتفائه في الجملة
وان الامر بالشيء لا يجامع النهي عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفا محالا كما عليه بعضهم وكحكمه
بامتناع التكليف بالمحال الذاتي على ما زعمه الحاجبي من كونه تكليفا محالا وكحكمه بمطلوبية
المقدمة عند مطلوبية ذيها بناء على عدم الانفكاك في المطلوبية اما القسم الاول
فقد انكره الاشاعرة اولا من حيث اصله لمنعهم من تحسين العقل وتقبيحه وبعد التنزل

الكره كثير

الكره كثير منهم من حيث وصغره فمنعوا كونه دليلا على الحكم الشرعي ووافقهم على ذلك جماعة من
اصحابنا حيث انكروا الملازمة بين حكم العقل والشرع واما القسم الثاني فالظاهر اطباق
السلف على حجيته نعم ربما يظهر من بعض المتاخرين انكاره ايضا حيث اطلقوا القول بعدم

فصل

حجية الدليل العقلي وسيرد عليك بعض تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى **فصل** اختلفوا
في الحسن والقبح العقليين فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم اختلف
المثبتون فقيل انهما يلحقان الافعال لذواتها وقيل لصفات لازمة لافعالها وقيل يتصف
الفعل بالقبح لصفة توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح والجبائية على انهما بالوجوه

الاول

والاعتبار فههنا نزاعان الاول في ثبوت الحسن والقبح على ما ذكروه يطلق على عدة معان

منها

منها موافقة الغرض والمصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى وانه مما يختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف

منها

لغرضهم ومنها ملائمة الطبع ومنافرته ولا كلام في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ

منها

وشرب الدواء المر ومنها الاتصاف بصفة الكمال والنقص كما يقال العلم حسن اي صفة كمال

منها

والجهل قبيح اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا ومنها كون الفعل بحيث يستحق
فاعله المدح او الذم لحسن خروج الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي ولا نزاع
في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث ينبغي الشارع
على فاعله من حيث انه فاعله وامرنا بالثناء عليه كما في الواجبات او ذم فاعله من حيث انه
فاعله وامرنا بذمه كما في المحرمات والوجه في اعتبار الحيثية واضح وقضيته تعويلا
على الظهور وقريب من ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث لا حرج في فعله شرعا او كونه
بحيث فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول يشمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف
بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا نزاع في ثبوتهما

منها

بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب والذم
والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا محل النزاع والاولى تحرير النزاع في كون الفعل
بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا لا ترتب الثواب والعقاب لان العقل لا يستقل

باثبات الاخر لاستقلاله باثباتها في الجملة كما تقرر في محله غاية ما في الباب انه لا يستقل
باثبات معاد الاجسام والمقصود لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب
في الجملة وهو لا يستلزم الترتب المختص بالاخرة بل لانا نصف الفعل بالنسبة اليه تعالى بالحسن
والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو لا يصدق مع القيد المذكور وزعم العضدي تبعا للحاجبي
الاول ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكمه تعالى وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول
الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن حكمه تعالى بشيء او قبحه الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن
الفعل وقبحه الموثرين في ترجيح حكمه تعالى على حسبه من ايجاب او تحريم او غيره فلك الثالث ان
الثالث النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعالى وظاهر العبارة احد الوجهين
الاولين ويظهر من كلامهما في الدليل الثاني ارادة الوجه الاخير ويمكن تنزيله على الوجوه
الثلاثة او وجهين منها وكيف كان فهذا التخصيص منهما خبط في تحرير محل النزاع وغفلة
والجواب عما تنادي به حججهم والعجب انهما وانما احتاجا بهما في تحريرهما اختاراه من ادلتهم والجواب
عن ادلة مخالفيهم بما اقتضاه نفي التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا مع ذلك
فقد خصصا محل النزاع عند تحريره بما عرفت ومنهم من حرر النزاع في المعنى الخامس من
معاني الحسن والقبح موجها له بان المراد ان يدرك العقل مع قطع النظر عن الاوامر الشرعية
ان الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير للنزاع الاتي
في مسئلة الملازمة لا النزاع المعروف في المقام وتوضيح ذلك ان العدلية والاشاعرة
منها بعد ان اطبقوا على كون الشارع حاكما في الافعال محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها اختلفوا
في كون العقل حاكما فيها محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما يستحق فاعله المدح
في حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم في حكمه فذهبت العدلية الى اثباته فقسموا الافعال
باعتباره الى الاحكام الخمسة وذهبت الاشاعرة الى نفيه فقالوا ان الافعال باسرها في حكم
العقل شرع سواء بمعنى انه ليس فيها ما يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح
والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بعد لحاظ حكم الشارع
فيستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة

قول بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار جهة خاصة وهي جهة تحسين الشارع وتقبيحه
بل بمعنى انه لا حكم للعقل فيها في الافعال اصلا لا مع ملاحظة حكم الشارع بهما ولا بدونه وانما
الثابت مجرد حكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع
حاكما ويجعلون اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم في موقعه بعضهم
او مبني على توهم من لا يعتد به منهم ان ايجابه تعالى لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذا تشريعه
لبقية الاحكام من واضحات الشريعة بل من ضرورياتها الجلية المصرح بها في الكتاب والسنة
في مواضع عديدة وكيف يتاتى من احد انكار رجوع اوامره تعالى ونواهيه على الوهم المذكور تكون
ارشادية محضة مجردة من معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب
والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى
وتعيينهم كلا او حملا الى التعيين حملها على معناها الاول عند فقد القراين حملا للفظ على
معناه الحقيقي وكان منشأ هذا الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع
ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهموا انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي
لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف
بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررنا وكذا ما سبق الى بعض الاوهام
من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة
من جميع المذاهب والاديان لاتفاق كل اهل علم على تقدم جميع الاشياء ازلا وابدا وحكمه الحق
لفناء من مراعاة الجهات الداعية الى تشريع الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات
كيف والعقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها باقتضائه على الصور العلمية
بعد خلقه اياه حكيما مراعيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار
ان الله تعالى ادب نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبي صلى الله عليه وآله اوجب شيئا او حرم وانه تعالى اقره عليه
ورضي به وقضيته كذلك ان يكون حكمه تعالى في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه
تعالى بالنسبة الى النبي في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة الى العقل في الجميع لبطلان على المنع
بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس فيه تحريم تعالى ورضاه في ذلك متابعة منه تعالى

للنبي في التشريع بل بيان لاصابته في الحق فان تاديبه عبارة عن اكمال عقله واقداره على
معرفة جهات الافعال والالتزام بها والتفويض عبارة من اذنه تعم اياه في مراجعة عقله في
معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم ثم عرض على المعصوم
فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم له بل بيان لاصابته في الحكم ولا ريب ينافي
ذلك قوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه ولا ينطق به
الا بعد نزول وحي يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع بين الفريقين ما بين الايجاب الجزئي
والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين لتحقق
المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى
ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل قياسا له على الحسن الشرعي حيث فسره بما لا حرج في فعله لم يتم
اذ الاشاعرة لا يكون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق
فاعله الذم في حكم الشارع يرجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع اخر كما ستعرفه ولو فسرهما
يستحق فاعله ان لا يذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على النظم اذ لم يثبت الاشاعرة
يكون ذلك اذ بعد نفي استحقاق الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل
فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا في حكمه اصلا بل التحقيق ان لا نزاع بين الفريقين
في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل
مدحا ولا ذما وان كان فرقا بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب
اليه الاولون لنا وجوه منها قضاء الضرورة بذلك فانا نجد في صريح الوجدان وجلي العيان
ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه
فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم
عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الحضرة مكابرة والمشهور في تقرير الحجة
ان العقلاء لا يرتابون في حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يدين
به ولا بالعرف لاختلافهم بالامم ولا اختلاف فيه فيتعين ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب
واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هنا ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته لا يجدي

منها

منها

فمحل النزاع

لقضاء صريح العقل بمثل ذلك بوجوب الفحص فان اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد البحث
المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان رفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على
اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما هو في المعرفة
فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان ضررا عظيما بديهي
حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا تريها تفر عن موارد خوفه الثالث ان مخالفة
السمنية في كون النظر مفيدا للعلم انما هي في الفرعيات اذ لا ينفك الانسان البالغ من تميز
التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بلا اخطر ذلك امكانه علما ضروريا مع انه يكفي
في الزام العقل بالنظر احتمال كونه مفيدا للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل الاعتذار
العبد التارك للمامور به باحتمال العدم كونه متمكنا منه وبهذا يظهر الجواب عن مخالفة
المهندسين ايضا وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله
ومخالفة من يعتد بها من الصوفية ليست في اصل توقف العلم على النظر بل على احتماله
في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضا فلو صح ذلك فغايته
ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بسلوك احد الطريقين منه ومن النظر
ولا يلزم على تقديره الافحام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بسريع الحصول لتوقفه
على رياضات شديدة في ازمنة متطاولة ووجوب المعرفة المعلوم او المحتمل فوري فيتعين
الطريق الاقرب وكون وجوب المقدمة نظريا مع تقدير تسليمه لا يحقق الافحام اذ يكفي في دفعه
كون النظر مما لا بد منه في الوصول الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين
له فان ترك المقدمة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية
بذلك ويحج فلا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة ويكفي في الزامهم بالنظر انه مما
لا بد منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته
عند صاحب الشرع نظر او لم ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر فالوا ولا يلزم منه تكليف الغافل
لانهم يفهم التكليف وان لم يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام على تقدير صحته انما يجري
اذا اراد بقولهم لا يجب حتى نظر انه لا يجب علينا النظر فاما حتى نظر واما اذا اراد

الثاني

الثالث

واعترض ثانيا

انه لا يجب النظر عندنا اى لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر توجه منهم الافحام وانقطع على الرسول
سبيل الالزام لالزام اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد والهداية فيعجز عن القيام بوظايف
الرسالة لقطعهم عليه طريق المحاجة من غير ان يكونوا سالكين مسلك الاعتساف وعادلين
عن طريق الانصاف ولا يجدى فى ذلك ان يجب عليهم النظر واقعا مع ان القول بوجوب النظر
مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم
بهذه المقالة لا تبين عليهم وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث
يقولون بوجوب النظر عقلا لدفع الخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة فى حقهم وهى كافية
فى لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف فى حقه جائز
عندنا عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلا اذا قصر فى النظر كيف لا ومثله خوف
العقل بترك النظر انما هو حكم باستحقاق العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى
نعم لو جزم ببراءته والحال هذه لشبهة كان معذورا الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة فمن
جوز ثبوت شريعة وجوز ثبوت تكاليف فيها ولم يجزم ببراءة ذمته عن صاحب الشريعة
بترك الفحص فيجرى على ترك الفحص استحق العقوبة على تركها او ترك التكاليف الثابتة فيها وان لم
يعلم بشئ منها وكان بمسالك العالم الثابت لحفاظ فان ترتب اثار التكليف على مثل هذا
الجاهل مما لا يمنع العقل وانما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل او المعتقد بعدم ثبوت التكليف
فى حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما فى الفرض المذكور ان اتفق او عن دليل كما فى حقنا
بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة
على يد الكاذب والتالى باطل اما الملازمة فلان العقل بعد حكمه بذلك ليس الا لكونها
ضلالة تصديقا للمدعى وان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته
وغناه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل على غيره لا يقال لا يكفى فى الامتناع قبحه فى الشرع
لانا نقول بعد المنع من كفاية ذلك انه يبتنى على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما
بطلان التالى فلانه يفضى الى انسداد باب اثبات النبوات لابتنائه على معرفة صدق مدعيها بالمعجزة
على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا وانما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه

الرابع

لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فيمنع الفائدة بل بامتناعه وقضاء العادة غير جار
العادة فى المقام بحيث يوجب القطع مما لا يعد لنا عنه لما دل على ذلك الا ان انا بل
العادة فى المعجزة فالاشكال المذكور متجه على جميع موارده فلا يسلم جعل يثبت جريانها على
بعضها مقاصلا وفضلا من ثبوتها ومكرره بحيث يحصل بها العادة المفيدة للعلم وان
اريد العادة فى غيرها فتاثيرها فيها غير وجه لا يبتنى على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول
الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع الوثوق بالمعاد بل وبسائر مواعيده تعالى والتالى
باطل اما الملازمة فلان الاعتماد فى ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله فاذا بطل
قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع منه عند العقل
سوى ما فيه من القبح الموجب لتنزه العالم الغنى من ارتكابه فاذا ثبت عدم المانع جاز وقوعه
عند العقل وهو المراد بالتالى واما بطلانه فواضح للاجماع على كون المرتاب فى ذلك واما
الاستناد فى احالة ذلك الى القبح الشرعى او المنع العادى فقد عرفت فساده انفا ويمكن
تقرير هذا الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان
بصدقه تعالى وصدق النبى تكليفا بالمحال والتالى باطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى
الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فيكون مكلفين بالعلم بما لا سبيل
لنا الى العلم به وهو المراد بالتالى واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وبالاجماع
الامارة للقائل بان التكليف بالايمان بذلك فى نفسه تكليف بغير المقدور لا يقال هذا
الايراد مشترك بين القول بنفى التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبار
اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق فى الكذب مصلحة مرجحة لوقوعه رافعة لقبحه
فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تاييده بما ثبت عند
اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا يختص عندهم بالافعال بل يجرى فى
الاقوال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على خلاف ما هو عليه من الغاة
لمصلحة التقية جاز مثله فى حق النبى بل وفى حقه تعالى ايضا فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار
ومن هنا ذهب بعض الزنادقة من المنتسبين الى الاسلام الى ان الاخبار الواردة فى الشريعة

الخامس

مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق بارمنا اخبار صورية من غير مطابقة للواقع وقصد بها مجرد
التخويف لحفظ النظام وتكميل الانام لانا نقول كما ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في
نفسه كذلك قاضية بعدم زوال هذه الصفة عنه ما لم يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على
الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبحه العقلي ولهذا يرى ان النجبة يجتنبون الاقاويل الكاذبة
لجرها استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط المحل عند العقلاء مذموما لديهم بلا امتراء
ولا يعذر عندهم توقف استجلاب تلك المنافع عليه ومثله الحال في ارتكاب سائر القبائح
العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في الاضطرار اليه امتنع
وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض
ولا في السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار
الرافع لقبح الكذب في حقهم وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون
به ولا ريب في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع
الاضطرار عليه تعالى على انه لو جاز التقية على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف للحكمة
البالغة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي ص منصوب بقاعدة اللطف **واما الامام**
لاظهار الحق وامحاق الباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن برسالته ومن كون بها سواء
امن من شره او لم يامن واما الامام فهو وان كان قائما مقام الرسول صلى في كونه الرئيس
العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين للاحكام الشريعة
واسرارها الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكين والامن الضرر فاذا اضطروا الى
التقية في الكلام جاز لهم ذلك بطريق التورية والسر في ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت **والسر**
على الانام ببيان الرسول عليه وآله السلام حتى بالنسبة الى وجوب معرفة الامام واتباعه فشانه
بعد الرسول اتمام وازاحة الجهل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع امن الضرر
ولا ريب ان هذا اللطف لا يغني عن اللطف السابق وعند التحقيق هذا اكمال لذلك اللطف
واتمام لتلك النعمة كما قال جل شانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه
الاية نزلت على النبي يوم غدير خم بعد عقده الخلافة والولاية لعلي صلوات الله عليهما اتفاقا

عليه روايات

السادس عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة السادس الايات والاخبار الدالة
بالصراحة او بالفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالايات كقوله تعالى افنجعل
الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وكقوله جل شانه هل جزاء الاحسان
الا الاحسان وامثال ذلك وكقوله تبارك اسمه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله
عز شانه قل ان الله لا يامر بالفحشاء وكقوله جل ذكره ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله عز من قائل قل انما حرم ربي الفواحش الاية
الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعا او ما يشتمل على المصلحة
او المفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح واما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر **الخصم**
من ان تحصى حجة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل
اما الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهومه ضرورة
انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله واما انه وجودي فلان نقيضه اعني لا حسن سلب
بدليل انه لا يقتضي محلا موجودا والا لم يصدق على المعدوم فيكون الحسن وجوديا والا لارتفع
النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لان معناه وتتصف به الفعل حيث
يقال انه حسن ولا يتصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى
لزم قيام المعنى بالمعنى وهو المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل
لتعينه لذلك التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض **والجواب**
بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما كما مر مع جريان الاشكال المذكور
فيه وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان
او لا كالمطلوبية والمبغوضية وموافقة المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما
ثانيا فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها وقد تكون اعتبارية
منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقايض الصفات الوجودية عبارة عن
رفع وجودها عن الموصوف ونقايض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها
منشأ لانتزاعها وح فنقول نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشأ

لانتزاعه فلا يلزم من كونه عقليًا كون الحسن صفة وجودية حتى يلزم منه قيامه بالفعل قيام
المعنى بالمعنى ومنشأ الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من الصفات ما له وجود في الموضوع
في ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية
ومنها ما لا وجود له في ظرف الاتصاف لا في الخارج او في الذهن بل يصح انتزاعه عنه
كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية وقد يعبر عنها بالصفات
الثبوتية وقد يسمى ذلك ايضًا ضربًا من الوجوب توسعًا فالصفات التي تكون من النوع
الاول يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فتقابلها عبارة عن رفع
وجودها له فيسوا الصفات التي تكون من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها
له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات فتقابلها عبارة الثاني
عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون
النوع السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لا حسن عدميًا ان يكون
نقيضه وهو الحسن وجوديًا ما لم يثبت كونه سلبًا لوجود الحسن وهو متوقف على اثبات
كون الحسن وجوديًا فاثبات كونه وجوديًا بان نقيضه سلب وجوده دور ولما ان اتصاف
المعدوم بلا حسن فالاتصاف ذهني لا خارجي لامتناع تحقق الصفة بدون تحقق الموصوف
في ظرف الاتصاف وقد يحصل الاتصاف في ذلك ونظائره خارجيًا باعتبار كون الخارج
بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه صفة لا حسن ولو وجه ثم اقول ان ارادوا بتفسير
القيام بالتبعية في التحيز ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فسلم لكن نمنع كون القيام في
محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام
فيه فان ادعوا ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه
من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمجردات لا ينافي المقصود اذ قد بينا ان الحسن
والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما من قبيل
القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات
فتوجه المنع عليه جلي لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة

عن كونه

عن كونه بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا مما يستوي فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على
هذا التقدير استدراك بعض مقدمات الدليل اذ لا حاجة الى اثبات كون الحسن و
القبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصح
وصف الشيء بمعنى لا يقوم به مطلقًا كما مر تحقيقه في مسئلة المشتق ثم لو سلم انهما وجوديان
وان القيام عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان التالي ممنوع لان التابع في
التحيز اما ان يكون تابعًا فيه لتحيز اصلي او تبعي والتحيز ان متغايران نعم لو يجب الاعتبار فيصح
قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان العبرة في القيام المصحح لصدق الوصف
بالتبعية لا بتغايرها وهي لا حصر للمعنى بالنسبة الى المعنى لا بمحله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه
الحجة على تقدير صحتها لا تنهض على الجبائية لخصمها بغيرهم لان الحسن مثلا اذا لم يكن من
الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديًا بل اعتباريًا فلا يكون معنى وفيه نظر لان
الدليل المذكور يثبت كونه وجوديًا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت به كونه معنى على فرض
بل قد عرفت انه يجري على تقدير اعتباريته ايضًا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم
النقض الا بالصفات الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح لغير الشرع لزم ان لا
يكون الباري تعالى مختارًا في تشريع الاحكام والتالي باطل اتفاقًا اما الملازمة فلان الحكم
بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارًا فيه وهو المذكور في التالي واما
بطلانه فوضح وفاقه والجواب منع الملازمة فان امتناع صدور الفعل لتحقق
الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار
كالواجب وسيأتي لهذا مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن
تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه
ح على حصول غيره وما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان
التالي فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا
مضافًا الى المطلوب فمتى حصل الطلب تعلق بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره
هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير هذه الحجة والجواب اما اولا فبالنقض بالطلب

الثاني

الثاني

والجواب

الثالث

والجواب

الصادر منافاة لوجه ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ما يخطر غير المطلوب من المصالح
التي تراعى في الفعل المعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير المطلوب
والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فبالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي في التعلق
بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين
والتقبيح توقف وجود الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لانه يوجد ويتوقف تعلقه
بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال مما لا مدفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة
من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على حد اضافته
الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه

الرابع

باختياره فلا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين
لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية
لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف

الاول

لا يخ اما ان يكون لازم الصدور عنه اولا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه
لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان الثاني كان جائز الصدور وعدمه
فح فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره ففي المرجح يعود التقسيم
الى انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائز وجوده
وعدمه فيفتقر الى مرجح اخر وح فاما ان ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور
فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل
تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تخلل امر فيه كان اتفاقيا
فلا يكون مختارا فيه ايض لانه يصدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرة
لا يقال هنا قسم اخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه لازم الصدور
بل راجح الصدور ويفتقر الى مرجح يكون معه كذلك لانا نقول هذا الاستدلال مبني
على بطلان الاولوية وبيانه موكول الى المحل لكن كان الاولى ان لا يتعرض لذكر الاتفاقي
ايض بل يبنى الاستدلال على بطلانه ويحال بيانه الى المحل وكانهم تعرضوا له نظرا الى

ان الدليل

ان الدليل على تقدير صحته ايض كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا بكون الفعل
على التقدير المذكور اتفاقيا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل فح ما ادعوا عليه من لزوم
كون الفاعل غير مختار فيه لكن نمنع انه على تقدير المذكور يلزم الاتفاق بهذا المعنى وان ارادوا
ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن استناده اليه ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك
بل قد يتحقق من الفاعل العلل المقتضية من الدواعي والارادة وغير ذلك ويصدر منه الفعل
واخرى يتحقق منه تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير ان يتحقق في احدى الجانبين امر زائد
فح لا نسلم ان الفعل يكون صادرا عنه من غير قصد وقدرة بل اللازم ح ان يكون صادرا
عنه على تقدير صدوره بواسطة القصد والقدرة غاية الامر ان لا يكون تاثيرهما بالوجوب او
بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاق ايض ووجهه
واضح وهو استلزامه للترجيح بلا مرجح وامتناعه ضروري ثم على تقدير البناء على بطلان الاولوية
والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه اخصر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا
اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر في محله من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
الثاني انه تع علم بافعال العباد قبل وقوعها فيمتنع وقوع خلاف ما علم منهم والا انقلب
علمه تع جهلا وهو محال ويرد ما الفخر الرازي في اربعينه بعد بيان انه يرجع محصله الى انه
كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منافاة
ذاتية لامتناع الجمع بينهما كذلك بين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة
للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علمه تع باحدهما تحقق المنافي للذات لوقوع الاخر
فيمتنع القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المنافي الذي لا سبيل الى رفعه اقول

اقول

ويمكن تحريره ببيان ما له وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تع في معنى القدرة على جعل
علمه تع جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تع والقدرة على الملزوم قدرة على اللوازم
كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوج ومن الواضح ان لا قدرة للعباد
على اللازم لانه محال فلا قدرة لهم على الملزوم ايض فاذا انتفى قدرة العبد على غير ما علمه تع
اضطرارا لا قدرة واعلم ان للناس في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد اعني

الاول ما هي اختيارية عندنا مذاهب خمسة الاول ما حكي عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها
صادرة عن الله تعالى من غير استناد الى قدرة العباد اصلا لا مؤثرة ولا مجامعة لها وانهم لا يستحقون
عليها مدحا ولا ذما وانه لا فرق بين حركة الصاعد على السلم والساقط عنه ولا بين حركة
الثاني المختار وحركة المرتعش وهذا غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها
صادرة عنه تعالى من غير استناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرة فيهم غير مؤثرة فيها
بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى منها وبهذا الاعتبار جعلوها
مكتسبات للعباد وسموا هذه القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها
الاول مدحا ولا ذما وعلى هذا فنحل دعواهم في المقام الى امرين الاول نفي استحقاق العباد
الثاني المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تاثير قدرتهم فيها ولا تلازم بين المقامين
لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفي تاثير قدرتهم فيها
كاستحقاق اللؤلؤة المدح عقلا على صفائها وبهائها والقذرة الذم على خباثتها
وقذارتها او القول بتاثير قدرتهم فيها ونفي استحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل
وقد التزمت الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعاله تعالى والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة
لبيانه انما هو المقام الاول على ان ادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم فيه و
المقدمات المذكورة في هذا الدليل لو تمت لدلت على اثبات دعواهم في المقام الثاني
ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق على
عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح
والذم عقلا يقول به بالنسبة الى صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية [illegible] فالمانع
من التزامه ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كذلك كما التزم به ابو الحسين
الثالث واتباعه كما سياتي الثالث ما نقل عن ابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال
العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى فيهم من القدرة
والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهي واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون
عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة بالعزم كما يأتي

لان العبد

لان العبد متى كان مجبورا على الارادة كان مجبورا على الفعل ضرورة انه يعتبر في القادر
الرابع ان يكون له ارادة الفعل والترك الرابع ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان افعال
العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان يكون واجبة الصدور
عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان تكون واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق
اعني الوجوب بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى في العبد وكانهم يريدون انها ليست
واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة اختيارهم كما
يأتي تحقيقه وان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح
الخامس والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم
بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم وانهم
مستقلون بالقدرة عليها بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا سواء شاء الله تعالى ذلك او شاء عدمه
[illegible] جازمة وهذا هو القول بالتفويض وحيث ان بسط المقال في هذه
الاقوال خارج عما يقتضيه الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين
الاول على وجه يتضح به قول المختار وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب عن الوجه الاول فمن
وجوه الاول ان هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة
المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى الشبهة اذا صادمت الضرورة وهذا البيان
ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة
الى اختياره فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في
الفرق نعم يتم ذلك ردا على المذهب الاول من مذاهب الجبرية فالاولى ان يقال
انه تشهد ضرورة الوجدان بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وتركها ويستند
كل منهما الى قدرتنا وارادتنا ولا نعني بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة المذكورة
وان قدر العجز عن حلها فان قيل كل شبهة يعجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها
الى الضرورة اولا فان كان الثاني فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي
لا تؤول الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها بمجرد وقوعها

في مقابلة الضرورة اذ يكون التصادم حينئذ بين الضروريتين اجيب بان المعتبر في توجه الشبهة
ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري
ولا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فمجرد معارضة ضرورية
لاخرى لا يوجب تطرق القدح الى كل منهما اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان
يقدح في بداهة الاخرى ولا يقدح الاخرى في بداهته كما في المقام لكن لا يكون الدفع بمثل
ذلك حلا للشبهة حتى ينافي فرض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص
الثاني انا لا افعال لو كانت اضطرارية لبطل التكليف والحث والردع والوعد والوعيد
والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه الكتاب والسنة لقضاء ضرورة
العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة الى المضطر وباستحالة وقوعها من العالم الحكيم
وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى لعبده لا تقع في الماء
ثم يلقيه فيه ويقول له لم وقعت فيه ويعاقبه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة
ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله ويقول لهم افتؤمنون
ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبر على عدم
الايمان ثم يقول فما لهم لا يؤمنون ويجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة
معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف العباد بالايمان وسائر
التكاليف المقررة في الشريعة ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات
الشديدة ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري
كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل
لها دون غيره مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم لان تنسب اليه فضلا
عن غيرهم ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون
منكرا من القول وزورا ولقد جاؤا في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن
منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذر بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود
الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه وان لم يؤثر ورد عليه بان الاختيار الغير المؤثر

ما لا يصلح

مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد
في الماء مجامع للاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه الثالث
النقض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله بالاتفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون
فعله تعالى لازم الصدور عنه اولا الى آخر ما مر واما ما يقال من ان فعله تعالى المرجح ارادته وهي وان كانت
ممكنة الا انها قديمة فلا تحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع اما اولا
فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد
ذاته متساويا الوجود والعدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى علة ومن ثم يظهر ان وجود الممكن
وعدمه حادثان ذاتيان كما ان وجود الواجب وعدم الممتنع قديمان ذاتيان واما ثانيا
فبان الارادة على تقدير ان كانت بحيث لا يتوقف في التاثير على تعلق حادث لزم قدم المراد
والا عاد الاشكال وقد يتفصى عن هذا بان الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في
زمن معين فيكون وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر
آخر وفيه بانه ان كان هذا التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان فلا يكون
نفس التعلق كافيا في وجود الحادث وهو خلف وهذا الوجه محل نظر واما ثالثا فبان الفعل
بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا احتاج الى
مرجح آخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار ثم اعلم انه تعالى متقدم على جميع مصنوعاته تقدما بالعلية
وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى فنسبة خلق الاول اليه كنسبة خلق
الاخر اليه كما ان نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه قال جل شانه ما خلقكم ولا بعثكم
الا كنفس واحدة فالترتيب الزماني انما هو بين الموجودات الزمانية بعضها الى بعض
ولقد عسر فهم هذا المعنى على الافهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدرت منهم
مقالات فاسدة ناشية عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على
قدم العالم بان علة وجوده ان كانت تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على
حدوث امر فيما لا يزال فهو ايضا من العالم وننقل الكلام اليه فيلزم القدم او التسلسل والجواب بعض
المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجحها الى العلم

بالاصل وكتمك بعوض على نفي علمه تعالى بالجزئيات خاتنها تتغير ويمتنع التغير في علمه تعالى الى غير ذلك نعوذ
فساد الاولين انه لم يكن قبل خلقه تعالى للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير
ايجاد العالم من وقت الى وقت ولا الجواب بامكان وقضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال
عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء الحكمة بذلك
اذ لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان الاول
بناء على عدم قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك اخر فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان
فوق المكان الموجود ويتجه الجواب ح بمراعاة الحكمة ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات
المتغير اليه تعالى نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق
بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبة لا تغير في علمه فعلمه بذات زيد مثلا في
مرتبة ذاته وبوجوده في مرتبة وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه
في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك فانظر الى علمك بالتغيرات اللاحقة للحوادث
الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما ترى التغير في المعلوم
بحسب النسبة اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك
هذا في غد وحدوث علم لك بانه موجود الان ثم زوال علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث
علم لك بانه كان قبل هذا موجودا فناشئ من مقايسة زمان وجود زيد الى زمن وجودك
فترى وجود زيد تارة متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه وتارة مقارنا له واخرى متقدما
عليه فيلحق بحسب كل زمن من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير للعلم الاخر حيث انه تعالى لا يحيط
به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تعالى
عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجودك وبمقارنته لبعض منها وبتاخره عن بعض اخر
علما ازليا ابديا لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تعالى ليس وجودا متدا زمانيا ولا بقاؤه
بامتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي نعني به ان وجوده
غير مسبوق بالعدم واذا قلنا ابدي نعني به ان وجوده لا يلحقه عدم وقد يتوهم ان علمه تعالى
بالاشياء ليس الا نحو وجودها فلا يعلم بها الا حال وجودها فهو فاسد لاستلزامه بطلان

قدرته

قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما ولاستلزامه
اسناد الجهل اليه تعالى في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علمه وان
يكون علمه تعالى بالاشياء زائدا على ذاته لحدوثها وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه
تعالى عالم بذاته بها قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه ع بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع
اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى بها بعينها وتغيرها لا بوجهها وصورها والا لزم جهله
بعينها او حدوث علمه بها وكلاهما محال واما ما دل من الايات على حدوث علمه تعالى ببعض
الحوادث كقوله جل شانه لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله تبارك اسمه ولما يعلم الله الذين جاهدوا
منكم ويعلم الصابرين فموقوف اذا عرفت هذا تبين عندك ان ارادته تعالى ليست زمانية لان
الزمان موجود فيها فهو متاخر بحسب المرتبة عنها فلا تكون مخاطرية فظهر من ذلك بطلان
الرابع
الاول
الدفع الثاني بما ذكر في الرابع جواب الحل وبيانه من وجهين الاول انا نختار كون الفعل
غير لازم الصدور من الفاعل ونمنع احتياجه الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب
من السبع اذا صادف طريقين متساويين في نظره في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف
حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول
احدهما ولا يكف نفسه عنهما حتى يجد المرجح وكذا الظمان اذا وجد قدحين من ماء متساويين
الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق امتناع الترجيح من غير مرجح كما يشهد به القطع
المستقيم والوجدان ووقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين واما كما هو المفروض
يوجب ترجيح الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما التمسك بالامثلة المذكورة ونظائرها
فمدفوع بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجد فيه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا
الا ترى انا نقطع بانه لو وضع عمود على حديد بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقع عليه
ولم يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة
المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه
لها واقلها كون التفاته حال الترجيح الى احدهما اولى ما ترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر
ولا يلزم من كون شيء مرجحا قطع الفاعل لكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية

ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم
ينكشف له بعد ما لطف النظر واعمال التامل حقيقة الحال وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك
يستند الى تاثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها مقتضى ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح في
نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد ان ترجح احدهما الاثر في نظره موافق لما يقتضيه
حركتها فاداه ضرورة في حقه لا يطلع على ما يقتضيه في ذلك حركتها ولعله يريد ان حركتها
توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا يمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون
هناك مناسبة خفية لا تصل اليها عقولنا موجبة لحصول ميل القلب الى احدهما فيرجح لاجله
ولا حاجة الى اسناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه
مع عدم المرجح في النظر والواقع اصلح مقالته جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم
وقوع الترجيح بلا مرجح في هذا الترجيح وبجواز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة
الافلاك فان فرض المساواة انما لا يتعلق بالنظر ممنوع الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته وان قال بجوازه
مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم عن الاشكالين
لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا تنافي ان يكون الفعل الصادر مع وجود ذلك
المرجح فلا اثر للتجويز المذكور في الحل ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس
مورد تساوي الفعل والترك في نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت الاختيار
تقدير تسليم ما نادرة الوقوع الثاني وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن نمنع كونه
معه لازم الصدور من الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح من الفعل وان اريد
انه لا يابى مع المرجح الا الفعل منعنا كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاسناد الى
الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار لا مناف له بيان ذلك ان
الفاعل المختار من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة
عن صفة زائدة بها نتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل
وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد في تعلقها بالفعل

من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر في استناد تركه اليها
عدم الداعي اليه كذلك فحيث يتحقق الداعي المعتبر ويستمر يجب صدور الفعل بسبب الاختيار
لا بمعنى انه لا يتمكن من الامتناع من الفعل بل بمعنى انه لا يابى الا الفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي
يمتنع صدوره عن الارادة من المختار بواسطتها وفي صدوره منه لا بواسطة ويعني بالارادة
العزم كما هو معناه لغة وعرفا وفسرت به في بعض الاخبار ايضا وافعالنا الاختيارية مما
عدا الارادة مستندة الى قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الداعي
المعتبر في نظرنا فالداعي شرط في صدور الارادة منا وهي شرط في صدور سائر الافعال
منا وليست الدواعي علة مقتضية اي فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة علة مقتضية
لوجود سائر افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة
فينا ومن الواضحات ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في اقتضائه الا ترى ان النار
مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها والمماسة او المماسة وحدها مقتضية لذلك
وانما استندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب فهم
اختياريتها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة
فلو كانت الارادة اختيارية لكانت مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل
ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا ان من ضروريات الوجدان
قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها
في قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله جل شانه ام تريدون ان تسالوا رسولكم
وقوله تبارك اسمه يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقوله عز من قائل ويريد الذين
يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله عم نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلود
اهل الجنة فيها واهل النار فيها بنياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة
الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وفهم بعض انها ارادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك
يوجب توقف الشيء على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مسبوقا
بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة لم يتوجه الاشكال لعدم انطباقه على الارادة

وان كان تعريفاً لمطلق الفعل الاختياري فممنوع بل الوجدان يعرف بان الفعل الصادر عن
الاول
الفاعل بشعوره وتمكنه فيعتبر في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل عالماً
بفعله شاعراً له على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل في صدوره عنه الثاني ان يكون متمكناً
من الفعل والترك بمعنى ان يكون بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد
فعل وان اراد لم يفعل فانما يعتبر في صدور الافعال الاختيارية التي تتوقف على سبق الارادة
لا مطلقاً وقد يتوقف صدورها على امور اخر ايضاً كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي
توقف كل فعل اختياري عليها فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها
عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي فناشئة
من ادراك الفاعل لحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والاحوال المستندة من حيث
الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخر
ترجع سلسلة استنادها الى الذات وهي بعد وجودها قد يمكن رفعها بسهولة اما لضعفها
في نفسها او لمعارضتها بدواع اخر قريبة منها في القوة وقد يتوقف على استعمال رياضات
ومزاولة مجاهدات لتمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع الارادة والفعل
على حسبها اختياري اما على الاول فواضح واما على الثاني فلتمكنه من ترك الانقياد لها
وعدم الاعتداد بها وان كان لا يفعل على التقديرين الا عند عدم وجود دواعيه واذا
ثبت مما مر ان المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر المختار وان الدواعي
المعتبرة والارادة شرط في اقتضائه تبين ان علية الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته
واختياره تتم عند وجود الداعي المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود
الارادة واما عدم الموانع الجامعة للاختيار فداخل في اعتبار الداعي اذ الداعي المعتبر
لا يجامع المانع الاختياري فان المراد به ما سلم منه فاتضح مما قررنا ان الافعال الاختيارية
واجبة الصدور عن الفاعل المختار عند وجود الدواعي المعتبرة في نظره وان وجوبها بقدرته
واختياره فلا ينافي قدرته واختياره بل يستلزمهما ضرورة ان وجود المعلول يستلزم
وجود العلة لا ينافيه وقد اشير الى الامر من جريان الافعال على حسب الدواعي في قوله تعالى

فعل كل محل

قل كل يعمل على شاكلته وقوله جل شانه ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى الامر الثاني
من بقاء القدرة والاختيار معها بقوله عز من قائل وما كان له عليهم من سلطان وقوله جل
ذكره حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا امر
واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعي المعتبرة متمكنين من الفعل
والترك وان علمنا باستحالة احدهما من جهة الاختيار واذا عرفت ذلك اتضح عندك سر قوله ع
لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فان كون الدواعي التي تجري الافعال الاختيارية على حسبها
موجودة في العبد بايجاده تع على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي والكسبي يوجب نفي تفويض
امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره يوجب
نفي اجباره عليها وايضاً كون افعال العبد مستندة الى اقداره تع له عليها قال الصدور فيها
منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار يوجب
نفي الجبر لاستنادها الى قدرته المخلوقة فيه ومما ذكرنا يرتفع الاشكال عن قوله تعالى فمن يرد الله ان
يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كانما يصعد
في السماء فان شرحه تع لصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف الموجبة لحصول دواعي قبول
الهداية فيه لاهليته والاستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار
وكذلك تضييقه لصدر من اراد اضلاله بمنعه من تلك الالطاف الموجبة لحصول دواعي
الضلالة فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب
الهداية والاضلال اليه تع في هذه الاية وغيرها وكذلك نسب الاغواء اليه في قوله جل شانه
حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما انه
نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تع ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالاً بعيداً باعتبار انه
يدعوهم الى الضلالة ويعدهم ويمنيهم بالاماني الفاسدة والى انفسهم في قوله جل شانه
وما يضلون الا انفسهم وعن اصحابه وضلوا عن سواء السبيل باعتبار اختيارهم للضلالة
واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله عز ذكره وما تشاؤن الا ان
يشاء الله وقد روي عنهم عليهم السلام ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فان مشيته تعالى

وارادته وتقديره وقضائه وامضائه للستكل لاحق منها الى سابقه كما ورد في بعض النصوص
وانما تجرى على حسب استعداد القابل لها ايضا لكل ذي حق حقه لان ذلك قضية قدرته
الشاملة وعلمه النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف لك معنى قوله تعم ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله جل شانه ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال
ذلك فان ليس هذا المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيته تعم ايمانهم جبرا وقهرا كما ذكره بعضهم
فان ذلك غير متعين بل مناف لطلب الفضل بل الحق المعنى والله اعلم انه تعم لو شاء ايمانهم
باختيارهم وذلك بان اوجد فيهم دواعي الايمان ويسلب عنهم الملكات والاحوال
الداعية لهم الى الكفر والطغيان لآمنوا وانما لم يشأ ذلك في حقهم لعدم استعدادهم
وانتفاء اهليتهم فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بحالهم فاثروا الكفر والشقاء
واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من انه تعم امر ابليس بالسجود وشاء
ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان
لا ياكل لما اكل واما الاعتذار الذي حكاه عن شانه عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء وفي قوله وقال الذين اشركوا
لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الآية فقد اتضح مما حققناه انه مقالة فاسدة ومعذرة
واهية كما اشير اليه في ذيل الآية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان
عند مشيته تعم ذلك في حقهم او على ترك الطاعة والايمان عند عدم مشيته تعم ذلك منهم
فجوابه واضح تمام فان المشية انما تعلقت بصدور ذلك منهم بطريق الاختيار فكيف يعقل
منهم بطريق الاضطرار المخالف لمقتضاها بل اثر المشية في الافعال الاختيارية انما هو تفاذ
ما تقتضيه الذوات باحداث اسبابه ومقدماته اللائقة بها الغير المنافية للاختيار كما اشير
اليه في قوله تعم واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا
كان مفعولا وان زعموا ان المشية لما تعلقت بصدور الشرك وشبهه منهم ولو بالاختيار
فلا اعتراض عليهم في ذلك ولا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه ان الضرورة قاضية بان من يصدر
عنه القبائح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب استنادا الى الوجوب اليه ولا منافاة بين

مشيته تعم

والجواب عن الوجه الثالث

مشيته تعالى الصدور الشرك منهم وبين نهيه تعالى اياهم عنه فان مرجع الاول الى احداث
المقدمات المفضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب مالهم من الاستعداد كما هو قضية
حكمته في الصنع والثاني الى بيان حكم الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو
قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن الوجه الثاني فيما مر من الاجوبة الثلثة المتقدمة من انه شبهة
في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانه ينافي وقوع التكليف وما يتبعه المعلوم بالاتفاق
وانه منقوض بافعاله تعم لعلمه بها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو
باطل بالاتفاق مضافا الى جواب رابع به تنحل الشبهة وتقريره ان قضية العلم
انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه ومما يوضح ذلك انا لو فرضنا وجود فاعل
يصدر عنه افعاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من افعاله اصلا كانت
افعاله الصادرة عنه على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار
فلو فرضنا حينئذ علم عالم بها قبل وقوعها منه لم تتغير حال ذلك الفاعل المختار في الواقع
من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم
للواقع لان مرجعها الى استحالة انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره له الا الى
تاثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به وزوال اختياره
عنه والا للزم منه في العلم المتاخر مع استحالة تاثير اللاحق في السابق بل نرى
بالضرورة ان حال هذا الفاعل حال تعليق ذلك العلم بافعاله كحاله حال عدم تعلقه
بها في استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر الى علمك
بترطيب الماء واحراق النار واضاءة الشمس فهل تجوز ان لا يكون علمك هذا مطابقا
للواقع مع انك تعلم علما ضروريا بان علمك بذلك مما لا مدخل له في ترتب تلك الآثار عليها
فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاضطرارية ثبت عدم
مدخليته في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل
اختلافها باختلاف ما تعلقت به وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعي في البيان
الثاني من المنافاة الذاتية بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك وبين وقوع الآخر

اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كما مر امتنع تحققه فيمتنع العلم بل لانا نقول المعلوم
الثاني ماخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من اثار
القدرة ووجها من جهاتها فلا يستقل عنها فرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة
وبآثارها المترتب عليها واعلم ان ما ذكرناه من منع استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم
انما يتم في علم غيره تعالى واما في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة علمه
تعالى ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع موافقته لاصحابه في القول بزيادة العلم على الذات
قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا
على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله
تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة لم يكونوا ممن يقول
بهذا القول انتهى اقول اما ما زعمه في حق العقلاء من العجز عن رد شبهته فناشئ من فرط قصوره
وضعف شعوره حيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب واما المذهب
الذي نسبه الى هشام بن الحكم فمن مفترياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في
الكلام ومن خواص الكاظم ع فكيف يعقل صدور هذا القول منه هذا واما على القول بعينية
علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله فلا يتم منع استناد الافعال اليه لا استنادها الى
الذات بل الوجه ان يقال استناد الافعال الى العلم كاستنادها الى الذات فكما ان استنادها
الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع الشبهة
الاولى فكذلك استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة
واعلم ان قضية القول بعينية القول للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متوقفا عليه
وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم
باجزائه ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك في قولهم
عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان يكون علمه
بشيء عين علمه باخر والا لزم تركب الذات وكما ان قدرته تعالى عين ذاته بلا توقف على تقرر
المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قد وكان المقدور ممكنا كذلك علمه وكان المعلوم مع الوجه

لانه ان اريد بالمنافاة الذاتي ما هو الظاهر منه من كون ما نحن فيه وقوع الاخر ومقتضيا
لعدمه فقد عرفت فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع
المعلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضاه بل حقيقته الكشف عن الواقع وان اريد به مجرد
استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لامر اخر غير العلم كاختيار الفاعل فيتجه ان ذلك لا يدل على
نفي الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار
ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور منه من جهة تحقق علته التامة التي من جملتها الاختيار
والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة الاولى انه لا ينافي الاختيار
بل يحققه الثاني تخلف علم العالم عما علمه ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير
الواقع لا الى سببيته للواقع واستدعائه له وكذا يتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير
من ان القدرة على خلاف ما علم تعالى قدرة على قلب علمه تعالى جهلا وهو محال وذلك لانا نلتزم
بان لا قدرة على قلب علمه تعالى جهلا لكن نمنع منافاة ذلك القدرة على خلاف المعلوم وتوضيحه
انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الاختياري
على وجه وقوعه عن الفاعل على وجه الاختيار وحينئذ فيرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان الفاعل
المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعله فان ذلك معنى اختيارية الفعل له فقدرة
الفاعل على خلاف ما علم تعالى منه ليس قدرة على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه
في هذه الحالة قدرته عليه محققة لعلمه تعالى بفعله على وجه لا ينافيه له وانما يلزم القلب اذا
فعل خلاف ما علم فاتضح ان استحالة قلب علمه تعالى جهلا راجعة الى استحالة علمه تعالى بخلاف
ما يقع منك بقدرتك لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علم فانت قادر في نفسك
على خلاف ما علم لكنه محال في حقه ان يعلم خلاف ما تعلم وبالجملة فصدور الفعل من العبد
بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو فعل من افعاله تعالى وكما ان علمه تعالى محيط بافعاله المحيط
انما يترتب عليها من الاثار اختيارية كانت او اضطرارية لا يقال هنا معلومان وقوع
الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورة
انما يتحقق بين المعلوم الثاني والعلم بالاول ولا يجدي في العلم بالمعلوم الثاني لانه

الذي علم وكما ان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك تكثر المعلومات لا ينافي
وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى
العلم بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتنا ومما
قررنا من عدم منافاة وحدة العلم لتعدد المعلوم يتبين العارف ان لا منافاة بين
وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الافعال كما فهم بعض القاصرين
من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقي صادرة من ذلك الممكن
بواسطة وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تعالى هل
من خالق غير الله وقال عز شانه الله خالق كل شيء الى غير ذلك ولا يجدي ما يقال من ان
صنع المصنوع صنع الصانع نظرا الى اقداره على ذلك لانه يوجب استغنائه تعالى ببعض مخلوقاته
على خلق بعض آخر وهو باطل كما يقتضيه بل بمعنى انه تعالى صانع كل شيء بصنع واحد وان تعدد بالاضافة
على حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها
بعلم واحد وان اختلفت المقدورات والمعلومات في حد ذواتها وينبغي التنبيه على
امور الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر
في صحة التكليف من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف اراداتهم [illegible] و
اختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم واختلافها ناشئ من اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم
واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومنشأ هذا الاختلاف من ان الاول اختلاف في
ذواتهم وطبائعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وما اشير اليه فيما روي من ان السعيد
سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل او القبيح
وانما هي مستلزمة لصدوره منهم بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق من طينة العليين
ياتي عند اجتماع الشرائط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي
الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك
والمخلوق من طينة السجين ياتي بالافعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة
من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات الرذيلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك المخلوق

من الطينتين

وحدة الصنع وتكثر المصنوعات

الاول

تحقيق في سبب اختلاف العباد في الطاعة والمعصية

اخبار الطينة

من الطينتين ياتي بما يناسبهما من الافعال الكامنة باختياره وعلى هذا البيان ينزل ما ورد
في ولد الزنا من انه يبغض الناس وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت عليهم السلام ومثله
ما ورد في ولد الحيض فان المراد انه يبغض الناس باعماله التي تصدر عنه باختياره وماشا [unclear]
وجود البغض المذكور فيه فهو وان كان في اول الامر اضطراريا الا انه لما امكن من نفسه
وقلبه بالمحبة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام
في سائر الاخلاق الرذيلة التي توجد في سائر المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها
فانها قد تكون بحسب مبدء حصولها فيهم بطريق الاضطرار الا انهم قد يمكنوا من رفعها
بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة في رفعها فيجرد نفسه عنها وكما ان
الاخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها بالمجاهدة كذلك الاخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة
وكما ان صاحب الاخلاق الرذيلة مامور بسلبها عن نفسه وقد يستحق العقوبة على التقصير
في ذلك كذلك صاحب الاخلاق الجميلة مامور بالمحافظة عليها فيوجر عليها ولو مات صاحب
الملكة الرذيلة قبل تمكنه من ازالتها كان معذورا في ترك ازالتها الا انه غير معذور في العمل
بمقتضاها مع عدم اضطراره اليه ثم المراد باستعدادات الذوات لما يفاض عليها من الملكات
ان لها من جهة كونها تلك الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لانه لا يمكن
افاضة غيرها عليها فاستناد هذا الاستعداد الى الذات كاستناد الفردية الى الثلثة
والزوجية الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها
من الاستعدادات وكانت الحكمة قاضية بايجادها اوجدها واعطاها ما كانت طالبة له بلسان
الاستعداد فان كل شيء عنده بمقدار تعالى حكيم من كل ما سالتموه ولا فرق في هذا البيان بين
ان نقول بان المجعول بالاصالة هو الوجود او الماهية اذ على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بحدود
خاصة مستعدا لافاضة ملكات عليه وعلى الثاني يكون الماهية الخاصة كذلك وهذا النوع من
الاستعداد ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد الاولي الثاني اختلاف الادراكات
والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى الاستعداد
الذاتي ويعرف بعض الكلام في هذا مما مر في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد

الهداية والخذلان

بالاستعداد الكسبي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته
ونحوها المشار اليها في قوله تعالى انهم فتية امنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وقوله تعالى
والذين اهتدوا زادهم هدى واتيهم تقويهم وقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تعالى
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت واما قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه
في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فيمكن ان يكون منشاؤه هذا النوع من الاستعداد
والاستعداد الذاتي وكذلك من هذا الباب الطبع في حق الكافر وما يشابهه المشار اليها في قوله تعالى
ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم
وقوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى وجعلنا
قلوبهم قاسية وقوله وجعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله تعالى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالاخرة زينا لهم اعمالهم
المعيزة واما ما اشير اليه في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا
يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل
اولئك هم الغافلون فالظاهر ان منشاه الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي وما يستند اليه
من الادراكات والملكات والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين وان كانت شرايط لصدور
الافعال من النفس الا ان لها عند التحقيق نوع اعداد لها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور
الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان منها معدا لصدور الخير يسمى العبد به بدون
اعطائه ما يعارضه توفيقا وهو تفضل منه تعالى على العبد لان الله القدر المعتبر في صحة تكليفه
بما يصدر منه من الطاعة وعمل الخير وقد يسمى تاييدا وهداية قال الله تعالى وايدهم بروح منه وقال
لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح القدس وقال لنبيه انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص الاهلية بهم كما يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح
من غير مرجح قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وتختلف مراتبه باختلاف
مراتب الاهلية كما قال عز ذكره في حق معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر يسمى اعطائه بدون

الانعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال جل شانه سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال
جل شانه حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت بحالها لم يصدر
منها باختيارها الا القبائح والمعاصي وان انعم عليها بما يعارض به دواعيها وشهواتها
سلمت من مفاسدها قال جل شانه لنبيه ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا وقال تعالى ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الصادق لعمر بن حريث
من عليه ديته فاقر عليه لا تقل اني هديت نفسي بل الله هداك وبناء على ذلك ظاهر قوله تعالى
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وان كان الكل منه تعالى باعتبار
وقوعه بمشيته وقضائه كما قال جل شانه قبل ذلك قل كل من عند الله ولا ينافي تعميم الاية المحل
البحث كون الحسنة والسيئة في صدد الاية بمعنى الرخاء والشدة او الرخص والجدب ونحو ذلك لا بمعنى
الطاعة والمعصية لانهم ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم الى النبي وذلك لما تقرر
في مقامه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا الى مساعدة بعض الاخبار على ذلك
اذا عرفت ذلك تبين عندك انه تعالى اولى بحسنات العبد منه وان العبد اولى بسيئاته منه تعالى
كما ورد في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود على ما تقرر في محله منبع الكمالات
والخيرات كما ان المهية منبع النقائص والشرور فما اقوى جانب الوجود وغلب على المهية غلب
اثاره على اثارها فصاحبها في زمرة القوم وبالعكس وحيث ان الوجود منه تعالى لانه فضله فهو اولى به
وباثاره كما ان المهية حيث كانت من العبد لانه حقيقته وذاته فهو اولى بها وباثارها التي
يطلق الاستطاعة في حقنا تارة على الاستطاعة المقارنة المتعلقة بها من الفعل او الترك وهذه استطاعة
تامة وعلية مقارنة لاثرها فانما تتقدم عليه رتبة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل والترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها على
حصول امور غير حاصلة وهي غير استطاعة للعبد وان كان التقدير حصولها وبقاء ما كان
حاصلا من القدرة وشرايطها الحاصلة وصدق ما كان عنها غير حاصل كون ان الفعل
ويحيى والعبد في هذه الاستطاعة يتساوى اليه نسبة الفعل والترك بخلاف الاستطاعة

السابقة فانه لا يتمكن بها الا على امتثال او تصعبها من فعل او ترك لامتناع رفع الموانع وقد يطلق الاستطاعة على ما يتم القسمين وحينئذ ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية وورد في بعض الاخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل ونفيها عن غير فاعله كما قال الصادق ع لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث قضية البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر عنه تعالى من خلقه لشيء او ترك لخلقه لشيء لا يكون الا الحكمة مرجحة وجهة محسنة فانه لا يصدر منه تعالى الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل نحن نثبتها اجمالا وان خفيت تفاصيلها على مدركات عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض الحكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا لخلوده في النار ومستلزما لبقائه في العذاب المستدام فاي فائدة في خلقه وايجاده ولا الحال هذه بل الراجح ترك ايجاده فان العقلاء يؤثرون عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه عليه واما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلي برهة من الدهر بمقاساة اعماله الا انه فوزه بعد ذلك بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه ما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده تعالى للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده قادرا ومتمكنا من الايمان والفوز بما اعد من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه اليه وكون ذاته مقتضية لاختياره الكفر بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يبطل احسان الوجود فيحسن في حقه بل الايجاد عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده لو ترك ايجاده لمكان اولى بل بالنسبة الى غفلات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة وكذلك الحال في كل تكليف لا يلزم

المكلف

المكلف بامتثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره اولى من عدمه والحكم الداعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومقاساته اياه فلو ترك ايجاده لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستعد لدرك الفوز باجر الصبر على المشاقة وتحمل الوعيد والجهاد وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخر بظاهرها ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا ترد على الجبائيين لان اللازم والاتفاق قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعفه ظاهر لان اللازم والاتفاق اذا لم يكن صدورهما بالاختيار وامتنع اتصافهما بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال العباد فقط والمقصود نفيهما مطلقا لكن قد يشكل عليهم ح بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوي منها يخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان قلنا بانهما مختلفان في الذات كانت الحركة ح جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فيكون مناط التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة ح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون الحركات باسرها اما متصفة بالحسن او بالقبح وكذلك الحال في السكون وفيما تركب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الا لكل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذا جعل مركبا مع صنف اخر من نوع فلا يصح ان يخالف حكمه لحكم النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي مناط الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية لا تؤثر فيه بناء على القول بالذاتية وجوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية وما ينتسبان لحصولهما كالتأديب والتعذيب في الضرب ايضا من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتأثيره وان كان في البعض

بواسطة والحمار فحد نفسها حقاين نكرة فقضية عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين
اتصاف تلك العوارض من حيث ذواتها باحد الوصفين ايضا غاية ما في الباب ان يكون الحركة مثلا
في حد ذاتها حكم والخصوصية الصنفية اللاحقة لها لكونها حركة صلوتية او غصبية حكم وما يترتب
له الحركة مثلا حكم وهكذا والظاهر ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي في
الثاني
الاشكال الثاني في كيفية ثبوت التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان لحوقهما
للافعال هل هو لذواتها او لصفات لازمة لها او لصفة في القبح دون الحسن او بالوجوه و
الاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب
ومنها
حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر
ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق الرديه كالبخل والجبن ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبار
وهو الغالب كضرب اليتيم ظلما وتاديبا وقتل النفس ظلما وحدا وتناول المحرمات تشهيا وتداويا
الى غير ذلك مما لا احصر له وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه ثم الذي يظهر من كلمات القوم
في المقام وغيره ان القائلين بالذاتية يريدون بان الحسن والقبح مستندان الى ماهية
الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانهما لصفات لازمة يريدون انهما مستندان الى صفات
غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سيأتي الاراده ويؤكد
ذلك ما نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم اجتماع الامر والنهي في الجنس الواحد واعتذار بعضهم
لجنسها في السجود باعتبار وقوعه له تعالى وللصنم بان مورد النهي تعظيم الصنم وهو خارج عن
حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول في لسان اهل الميزان
فليس مرادهم قطعا اذ لا يذهب وهم الى ان الحسن والقبح جزء من ماهية الفعل او تمام حقيقته
وقد يوجه كلامهم بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة بالجهات
الخاصة اعني الاصناف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح
ذاتيا للطم المقيد بكونه على وجه التعذيب وهكذا ومنه يظهر توجيه القول بانهما لصفات لازمة
للفعل ايضا ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب
جهتين تعليليتين لحسن اللطم وقبحه فيحكمون بحسن اللطم تارة لكونه تاديبا وقبحه اخرى لكونه

تعذيبا

تعذيبا وهذا التوجيه وان كان في نفسه قريبا مخرجا لمقالة القائلين بالذاتية وبالوصف اللازم
عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه يخالف لما هو المتداول المنقول عنهم في المقام وغيره
كما عرفت وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا المذهب فالتعويل اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه
الاول
الاكثرون ثم انهم اوردوا على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امران الاول انهما لو كانا
ذاتيين او لصفة لازمة لها لزم ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي
باطل اما الملازمة فلاستحالة تخلف ذاتي الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان التالي
فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بريء من باغ اذا
انحصر طريق الخلاص فيه الى غير ذلك مما لا احصر له وعليه يبتني مسئلة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل
الاسلام واما الاعتذار بان الكذب في الفرض المذكور ارتكاب لاقل القبيحين فان اريد
انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا للذم كما هو المعنى المبحوث عنه فيخالف الحكم
الضرورة يترتب الذم على كل منهما مع ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمحال لبناء الاستباع
الحسن والقبح للتكليف على حسبها كما هو المعروف بين العدلية وان اريد زوال وصف القبح بالكلية
الثاني
لمصادمة جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات او لازمها لان ما بالذات
لا يختلف الا ان يراد كون الذات علة له لو لم يمنع منه مانع لا مطلقا فيجوز التخلف ويسقط
الايراد الا انه خلاف ما فهمه القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة
لاجتمع النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا والتالي باطل بيان الملازمة ان القول المذكور لا يخ
اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفتا الحسن والقبح اما على تقدير
صدقه فلحسنه ح من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فقبيح
ما يستلزمه لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن
من حيث استلزامه لعدم وقوع متعلقه من الكذب بعد ترك القبيح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل
من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبار نفسه ولازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما
فيلزم القول المتصف باحدهما وهما متناقضان اما الاول فلان القبح عدم الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من
اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المتناقضين فيه وهو المقصود بالتالي واما بطلانه فواضح وقد يقرر

اجتماع المتناقضين في كلام الغد لانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق وقبيحا من
حيث استلزامه لكذب كلام الامس وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث
استلزامه لصدق الكلام السابق ولو منعت قبح مستلزم القبيح ما لم يكن علة له اندفع الاشكال بالنظر
الى الكلام الاول وبقي الاشكال على التقدير الاخير وهو كاف في الابطال وقد يتخيل ان الايراد المذكور
انما يشترك الورود على غيرهم او يشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانهما الصفة اللازمة وذلك
لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الفعل لزم الاشكال
المذكور لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار
ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين للفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله
على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احدى الصفتين غيره ماخوذا مع الاخرى
فلا يتم الايراد على هذا القول ايضا وضعفه ظاهر اذ للقول بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلا من الكلامين
حسنا بمعنى كونه خاليا عن القبح لكان التلازم بين الجهتين ان كان لا يرى رجحانا لاحدهما والا تعين
عند ترجيح الاقوى ونفي الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ ليس عنده من
الصفات اللازمة بل حسن الصدق وقبح الكذب عنده بالوجوه والاعتبار ولهذا قبح الاول منه
ويحسن الثاني واما الاعتذار باخذ الجهة تقييدية للفعل فالحسن والقبح اما يلحقان المقيد بشرط
القيد او المجموع المركب وكلاهما محال اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع
المتناقضين ولا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد قطعا واما الثاني فلان
تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن مركب اخر
مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي
والضمني مع ان احدى الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم اسناد القبح اليها على ظاهر مذهب القائلين
بانهما الصفات اللازمة **فصل** ومما يتفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالمحال فقد اختلفوا
فيه الى اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فمنعه في الاول دون الثاني واختاره الحاجبي ثالثها
ورابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فجوزه في الاول دون الثاني ورابعها
واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مطلقا وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع

للارادة

الى ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى ارادته
مع بقاء التمكن على الفعل فلا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار
كالواجب به لنا ان التكليف بالمحال قبيح باقسامه فيمتنع صدوره منه تعالى اما الاول فلقضاء الضرورة
به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء يعدون طلب المحال واقتضائه
لغوا وسفها وينسبون فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تعالى وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك
واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال مطلقا انه تعالى علم بكفره ويمتنع الجهل في علمه تعالى فانه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به النبي مع ان من جملة ما جاء به النبي انه لا يؤمن فيجب عليه
الايمان بانه لا يؤمن وهو محال وان التكليف بالمحال مقدور في نفسه ولا مانع منه الا قبحه العقلي
وقد مر نفيه والجواب اما عن الاول فبان عدم ارادته تعالى ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضاه والجواب اما عن الاول
فممنوع كيف وقد قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته وتقديره فلا
ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال واما عن الثاني واما عن الثاني
فبان علمه تعالى وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا
يكون تكليفه بخلاف المعلوم تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا لهب لم يكلف واما عن الثالث
بالايمان بانه لا يؤمن بل اما ان يكون بعد لم يخبر عنه هذا الاخبار او كلف بالايمان في زمن سابق
بانه لا يؤمن في زمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف بالمحال وهم
لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
ما اتيها الى غير ذلك واما عن الرابع فبما مر بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي بعين
ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصور وقوعه فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء
عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره وتصور حصوله تصور الشيء على خلاف ماهيته وهو
محال ثم اورد على ذلك ايرادين تعرض لدفعهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن
تصوره لم يكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور
هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصوره مثبتا لا مطلقا والذي يلزم
من ذلك امكان تصوره منفيا مسلم فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما حققه بعضهم هو ان المستحيل

تما يمتنع ان يحصل له صورة فى العقل كان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او اجتماع الضدين فتقرره
اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المتلاقيين كالسواد والحلاوة وصفا لاجتماع ثم يقال مثل
هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع
السواد والبياض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد باستحالة تصور المستحيل تصور المستحيل الذاتى
استحالة حصول صورته فى الخيال فسلم لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة المطلوب
فى الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره فى الجملة وان اريد استحالة حصول صورته فى العقل كما صرح
به فى التوضيح فممنوع كيف وهذا المفهوم حاصل فى العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك
لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال والخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكلية
فى العقل ويمتنع تحققها فى الخيال والخارج واما الوجه الثانى فضعيف ايضا لان الحكم بالنفى فرع
تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما يقال من ان السالبة لا يستدعى وجود الموضوع مطلقا
بخلاف الموجبة فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا يستدعى وجود الموضوع
بحسب الظرف الذى اعتبر السلب بالنسبة اليه مطلقا بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعى وجود
الموضوع بحسب الظرف الذى اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا ومرجع ذلك الى ان انتفاء
شئ عن شئ لا يستدعى وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذى اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا
ولا مقدرا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شئ لشئ فانه يستدعى ثبوت
ما ثبت له بحسب الظرف الذى اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة
من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعى وجود الموضوع مطلقا كيف ووجود السلب انما هو النسبة
الحكمية كالايجاب وهى مما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها الثانى انه لو امتنع تصوره لامتنع
الحكم الثبوتى عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوته ويكفى ذلك فى صحة طلبه
واجاب عنه اولا بان المستحيل هو الامر الخارجى دون الذهنى المتصور فلا يكون المستحيل
هو المتصور وفيه ان الامر الذهنى المتصور عنوان للامر الخارجى المستحيل ومرآة لملاحظته
فكيف يكون المتصور او الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل والا لما صح الحكم عليه بالاستحالة
وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فكيف يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه

الث

ان كون الشئ ممكن الوجود فى الذهن لا ينافى كونه ممتنع الوجود فى الخارج فالحكم على الموجود الذهنى
بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا فى الذهن لامكانه بهذا الاعتبار بل باعتبار ما جعل مرآة
لملاحظته اعنى وجوده فى الخارج فلا منافاة وكذلك الحال فى الحكم على الممتنع الذهنى لحكمنا
على الوجود الخارجى بانه ممتنع التحقق فى الذهن فانه حكم العنوان الموجود فى الذهن باعتبار
كونه الة وآلة لملاحظة ما يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجود امر فى الذهن لا ينافى امكان وجود
وجه فيه الحاكى عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله الكلام فى الحكم على ما ليس بموجود ذهنا
وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشئ ولا اشكال بان هذا ايضا حكم عليه لان المراد انه
لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال فى الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود
الممتنع الخارجى وثالثا بان الحكم على الخارج بالامتناع يستدعى تصوره فى الخارج وهو محال لانه
تصور للشئ على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل فى الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف
حقيقته اى مفهومه كيف فالتقدير انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته
بمعنى ما يمكن تحققه به والفرق واضح ومحصل الفصلين بين ما يستند الى اختيار المكلف وغيره
اما ما يتعين فيما لا يستند الى اختياره فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب عن كونه واجبا مطلقا
والتالى باطل اما الملازمة فلان الواجبات تتوقف على مقدمات مقدورة وتركها المكلف
فلا يخلو اما ان يبقى التكليف بحاله وهو التكليف بالمحال او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب
مطلقا بل مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالى واما بطلانه فواضح واما ما
المستند على امتناع التكليف بالمحال هو قبح العقلى وهو لا يجرى فيما اذا استند الى اختيار العبد
اذ لا يقطع العقل بقبحه وللجواب عنه اولا انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع القدرة
ونمنع لزوم خروج الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا وانما يعتبر الخروج بالنسبة الى زمن القدرة
لعدم ما يوجبه وان اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا بل بقائه
مشروطا ولا اشكال فيه اذ يكفى فى عصيانه واستحقاقه العقاب تفويته فعل الواجب بعد وجوبه
بتقصيره واختياره ولا يعتبر فى ذلك اتصال التكليف بزمن ترك الواجب وبعبارة اوضح الافعال
التى تتولد منها الفعل الاختيارى بطريق الاضطرار باسرها تستند الى اختيار الفاعل الذى

والجواب

ليستند اليه الفعل الاختياري فهي اختيارية له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن
وجود الاختيار له في الفعل الذي تولدت منه كان له ان يتسبب لحصولها بفعله او لعدمها بتركه
وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد زمن حصول ذلك الفعل الاختياري بحيث انه لا يتمكن
ح من التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا انما يجوز ان يتعلق بها فعلا او تركا حال وجود
الاختيار واما بعد انتفائه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى
زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف الذي يتحقق في ذلك الزمان واما اللازم وقوعها بلا
حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة مثلا او محرمة بالايجاب
السابق والتحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب
مقارن او تحريم مقارن كما انها ليست باختيارية باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك
في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه يعم كلا من الصورتين كما
يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الايات والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتلائي
وغيره وربما فرق وهو ناشئ عن قلة التدبر نعم لا يقبح ايراد صورة الامر من باب التهكم
او الاهانة او حمل المخاطب على التحسر والتحزن كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا
وقوله جل شانه ويدعون الى السجود فلا يستطيعون واما ما ورد في بعض الاخبار من ان
من كذب في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقد فالظاهر ان
التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص من عقوبة تلك المعصية او للتنبيه على العجز عن التخلص
كالعجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون هذا التكليف متمكنا من عقدها لكنه لا يفعل
لصعوبته عليه حتى انه ليستسهل العقوبة بالنسبة اليه ولعل من ذلك وامثاله نشا الوهم
تتميم نفي التكليف بالمحال يعم ساير المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر
وحرج فمنفي في شريعتنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال
جل شانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال عم بعثت بالحنفية السهلة السمحة
الى غير ذلك من الايات والاخبار وبالجملة فالمستفاد منها قاعدة كلية هي انه تعالى لم يكلف هذه
الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة

للاكثر

الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه فيها
عسر وحرج اذا ناط الحكمة بصورة تحقق العسر والحرج مؤدية الى العسر والحرج الا ترى انه لو احتيج
لنا الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك بقدر ما يندفع به العسر
والحرج لادى الى العسر والحرج واما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصور على الموارد
التي يتحقق فيها العسر والحرج ومقدر بما يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب الخمر
عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على القدر
الضروري اذا ناط رفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة مورده قال جل شانه
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم ثم انه لما كان المستفاد من الايات والاخبار المتعلقة بالمقام ان
القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء من مواردها اليتم المنة على هذه
الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سيأتي التنبيه عليه فربما توجه الاشكال عليها باعتبار
ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى
دفعها فمنها الجهاد وهو من اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجروح واتلاف النفوس ووجوبه
عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب ان المعتبر في المقام ما يكون حرج وضيق على اغلب
الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان الانقحام في الحروب مما يستسهله		والجواب
ويتعاطاه اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ما له او من ينتسب اليه من اهله وعشيرته
او لتشييد اركان من يصله ببعض العطايا او ينعم عليه ببعض الهدايا باذلا لها العنيه
واهلاك من يعاديه ولا ريب ان هذه الدواعي متحققة في حق المؤمن بالنسبة الى الجهاد الكفار
مع ما له فيه من رجاء الفوز بعظيم الاجر فينبغي ان يكون في حقه اسهل وكذا الحال في وجوب
المدافعة عن النبي ص والامام ع وتحمل ما يتوجه اليهما من الاعداء من الطعن والنبل وغير ذلك و
ان علم بادائه الى التلف كما فعله اصحاب الحسين ع اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف
هذا ويمكن ان يقال يختلف صدق العسر والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل
فرب فعل عسر يعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح الجليلة وربما يعد ما دونه

عسرا بالنسبة الى قلة ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح سيده وحاجة لوامره بسير ايام لتحصيل ما ليس له كعشر درهم بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل ذلك عد ذلك حرجا وتضييقا على تضييقا عليه فكذلك نخلقون للقيام بمحاسن الاعمال والتحرز عن قبائحها فاذا قل حسن الفعل او الترك وصعب على المكلفات ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة الاخبار كان التكليف به حرجا واذا كمل حسنه وتناهى فيه لم يكن الامر به حرجا وان على المكلف ويشكل بان مصالح الامتثال للاوامر نعم والنواهي باسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل تلك المثوبات اعظم من تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل فيه جميع الصعاب فلا يبقى اثر للقاعدة المسطورة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد لجهلهم بها وضعف يقينهم بها مع غلبة حب العاجلة عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيل ما يزاد لاعمال شاقة عد بعيدا عن المصالح الظاهرية عد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نائرة القوة الغضبية المنبعثة من المعادات الدنيوية مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشارع قد اباح ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسير كتناول المتنجس عند خوف حمى يوم مثلا بتركه ولم يبح بمثل ذلك الزنا بالمحارم كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين الحق وعصيبتها معلوم بالضرورة وان شق على النفس مشقة معتبرة بل قد يكون اشق من اتلاف النفس ولهذا كان بعض الكفار بعد اسر المسلمين لم تمكن نفسه للقتل ولا يختار الاسلام ليسلم منه ولولا صعوبة الاسلام عليه من جهة حمية الجاهلية بحيث يستسهل دونه الموت مع ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال بعض النفاق النار ولا العار وكذا الحال في وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من تناهى في البخل وشح النفس فانه قد

والعسر
يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقه والجواب ان المشقة الناشئة من ضعف البدن وشبهه لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الامرين ظاهرة فان المشقة في الاول ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يتجه ان يقال ان التكليف في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو الزم من تناهى في البخل بدفع الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وان شق على المعطي لبخله مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومن هذا الباب يظهر وجه نقض اخر من تكليف من يشق عليه الجهاد فان شقه عليه لصفة الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام ومنها تمكين النفس من القصاص والحد في بوار ووجوب التمكين منهما مع ما فيه من المشقة الشديدة بل هذه المشقة اشد من المشقة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كانت مشقة لا يتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا لو خير
والحرج
المكلف بينه وبين التمكين من القصاص مثلا اثره عليه والجواب ان المتبادر مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن المكلفين ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم سواء اختاروهم ومن هنا يتجه ان يقال بوجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعمد المكلف سببه بعد دخول التكليف نعم لو خاف الضرر على نفسه بمرض او موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم القاء النفس في التهلكة وغيرهما استثنى ثم الظاهر ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله نعم ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا كما ورد من بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض ولا ينافي ذلك انهم كانوا ابسط منا اجساما واتم قوة فيخرج تلك التكاليف في حقهم عن كونها شاقة مع ما ورد في حديث المعراج من قول موسى عليه السلام في عدد الصلوة ان امتك لا تطيق ذلك فيشترك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاخبار ان التكاليف كانت بالنسبة اليهم شاقة وليس في الرواية دلالة على تقدير تسليمها ما يدل على طاقة غير اشقهم ذلك ولو سلم فلعل الوجه في عدم طاقتهم ذلك كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مناف

غالبًا للقيام بوظائف الصلوات الكثيرة بخلاف بعض الامم السابقة فان الرهبانية والعزلة
كانت عندهم عرف حقهم وربما كانت ارزاقهم تنزل عليهم من السماء وكانت ابدانهم اصبر على الشدة
والبلاء ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكلية كما قررناه اولا لا انهما منفيان
بالنسبة الى اكثر الاحكام المقررة فيها والا لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرائع ايضا
الا ان تفرق لشيوع الابتلاء بموارده فيها في تلك الشرائع وعموم المكلفين بها وندرة مواردهما
بالنسبة الى شريعتنا او اختصاصه بنادر من المكلفين وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع
من بعض الاجوبة المتقدمة ولا ينافي نفي الحرج ما علم التخيير والتفسيح اما على ما اخترناه في ذلك
فواضح واما على ما هو المعروف فالجواز ان يتجرد ما يشتمل عليه عنهما واعلم ان الظ من ادلة نفي العسر
والحرج انتفاؤهما في التكاليف الاصلية والعارضة فلا يتعلق النذر وشبهه بما يشتمل عليهما
حتى انه لو خص مورده به لم ينعقد على الظ وكذا الحال فيما من يحبط شرعا كالمحل وليس لرجال
مالوكه بما فيه عسر وحرج ان كان مسلما او بحكمه واما الكافر والحيوان المملوك فالمتجه فيهما الجواز
ان لم يكن هناك دليل آخر على المنع ثم اعلم ان نفي الحرج والضيق مختص بالايجاب والتحريم دون
الندب والكراهة لان الحرج انما هو في الالزام لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب فان رخص
في المخالفة وبهذا لا تحرم صوم الدهر غير العيدين وقيام تمام الليل والسير الى الحج متسكعا
وايثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له بل هذه درجة المتقين
ومرتبة الزاهدين لا يسع المقام به الا الاوحدي من الناس بل الظ عدم جريانه في الواجب المخير
ايضا اذا تجرد بعض احاده عن الحرج للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب التعييني على مشقة
شديدة لا يتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوبه التعييني ثم بقاء وجوبه على وجه التخيير
لو كان له بدل اضطراري خال عن المشقة كالغسل على البرد الشديد مع امن الضرر او بقاء رجحانه
على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند عدم قيام دليل عليه ورجحانه من ادلة الفضل
ونال الجنب يحتاج اثباته في ضمن فصل آخر الى دليل كما مر ومن الجمع بين الحكمة الغائية بوجوب
الفعل والحكمة القاضية بنفي الحرج **فصل** ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالحكم
الشرعي ما جعله الشارع في الشريعة بما ليس على نحو تقبيل الشارع ما جعله غيره ويقولنا

في الشريعة

في الشريعة ما جعله غيره كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة وان كان
الموضوع له مجعولا فيها وبالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم مما جعله الشارع في الشريعة وليس
بحكم وعرف في المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير
او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين خطابه
المتعلق بغير الافعال كالذوات او بافعال غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول
الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بهما ومن منع تعلق التكليف بالترك
فلا حاجة الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا فرق في ذلك بين ان يجعل ما مصدرية
وان يجعل موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين
بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد انتقض طرده بدخول ذلك فيه وانتصر له العضدي
باعتبار الحيثية في المكلفين ورده بالنقض بالاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا
بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لا يجدي في دفع فساد حده لتوجه النقض عليه
بالاية الاخرى وبمثل انهم كانوا فاسقين والخروج لاحكام الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء
ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية
ويبقى الاباحة وهي المراد بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد
الاخير زعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها
من الاحكام التكليفية فقد خرج عن مسلك السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة
عرف المتشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام
المتعلقة بفعل النبي خاصة وهي المعبر عنها بالخواص لعدم عمومها المكلفين بل لا يتناول الاحكام
المختصة ببعضهم كوجوب ستر العورة على المرأة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا
والجواب
من الاحكام لعدم عمومه لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب
ان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف يعدل به الى ذلك كما مر فيتناول الجميع لصدق
الجنس ويشكل بانه مجاز ولا قرينة عليه وربما لا اشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام

ومنها

علم ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل المكلف كصحة عمل الصبي او فساده وندبية الواجح و
كراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان اهلا للتوجه شيء من هذه الخطابات

والجواب

اليه فهو مندرج تحت عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما في الباب
علم توجه التكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينفي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى
الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعلمه فلا ريب انه

ومنها

لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال غير
المكلفين كسببية اتلاف المجنون لضمانه او بعض الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة

والجواب

المعين لملكه والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتدائيا او ثانويا و
تلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول
او اللزوم ولو سلمنا فلا اشكال وفيه تعسف ثم هذا التعريف كما ترى انما يتم على مذهب الاشاعرة
حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوه انشاء الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان
الكلام النفسي فالصواب ان يعرف بما ذكرناه او بمؤدى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم
الى الاحكام الخمسة وقد مر واما الحكم الوضعي فقد قسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية
والمانعية والصحة والفساد وليس بمتين لخروج كثير من احكام الوضع منها كالطهارة والنجاسة
والملكية والحرية والرقية والزوجية والبينونة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي
ووضعي وينقسم الاول الى احكام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه
والثاني هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه بالفعل او الترك وعلى التقديرين
اما ان يكون مع تجويز النقيض او بدونه فهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته
وندبه وكراهته واما حكمه الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وبسببية عدمها لسقوطه
وبصحة العمل الموقع على الوجه الذي امر به كالاعادة معينها وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما قررنا في
التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية فالواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله
بمعنى انه طلب فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام
الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب تركه ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما احسن تركه

عند العقل

عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب فعله مع الاذن في تركه والمندوب العقلي ما حسن
فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله والمكروه
العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص الشارع في فعله وتركه
وخير بينهما والمباح العقلي المقدور الذي لا حسن في فعله وتركه

فصل

اختلف القائلون
بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع فذهب الاكثرون الى اثباتها
مطلقا وصار آخرون الى نفيها مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام المتعلقة بالفروع
دون الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد
التنزل عن اصله ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى معنيين الاول
وهو المعروف بينهم ان العقل انما ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته
او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرعي ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع ايضا على
حسبه ومقتضاه من وجوب او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور على
الاول بان يجوز حكم الشارع بخلافه بان يحكم العقل باباحة شيء وبعدم استحقاق فاعله
الذم والحكم الشارع بحرمته مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل
حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني ان يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه
بوجوب او حرمة حكم اصلا لا موافقا ولا مخالفا وذلك بان يخلو الواقعة عن الحكم راسا وعلى هذا
فيجوز ان يكون حكم الشارع عند هذا القائل مستلزما للحكم العقلي بخلاف العكس المقام الثاني
عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا
او لا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم بالحكم العقلي بل قطع بالحكم في الجملة بان
احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادركه
مطلقا غير متوقف على دلالة سمعية عليه فالشك في ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايضا انما يقتضي منع
استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس ولا يذهب عليك ان النزاع على التحرير الاخير يعم جميع
ما يستقل بادراكه العقل مما يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح ومما لا يبتني عليها وعلى التحرير
الاول يختص بالقسم الاول وربما يقرر النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب

لا تعم طريق الالزام او بدونه فضل محكوما بانه موافق لما صدر عنه تعالى من الاحكام التي انزلها على
نبيه ص واودعها النبي عند اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا اقول ان
اريد بالطلب والالزام ما يتناول الثاني اعني ما يحتمل عند العقل ان يكون شرطا بكل لسنه
الفعل عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظ
من البيان المذكور فظاهر السقوط وذلك لان التقرير المذكور يتصور على وجهين الاول ان
الاول يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك ان ثمة امرا او نهيا كما في نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه
الثاني امر به فيما قرره من الشريعة او لا الثاني ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبية شيء او ارادته
فهل يدرك ان الواقع ايض على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا
واما الاول الوجهين متضح الفساد اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول
الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما على ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من اتحادهما او تلازمهما
فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك العقل للمطلوب ان كان ظنيا
فلا معنى لعدم تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته لهذا ان اعتبر
التجويز بالنظر الى العقل المدرك كما هو الظ والا فلا ريب في ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب
من حيث انه كذلك ظن الاخر او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندي في المقام الاول ان لا ملازمة
عقلا بين حسن الفعل او قبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن
التكليف بالفعل والترك وبين وقوعه نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي
حسن الفعل او قبحه التكليف به او بتركه وقد لا يقتضي لمزاحمة جهة اخرى في نفس التكليف هذا
اذا اريد بالملازمة الواقعية فيهما ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظ فالظ ثبوتها لكن المستفاد
من كلمات القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث وربما يظهر من بعض
المحققين موافقته لنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة في الظ وعدم
الاول ما يدل عليها في الواقع قلنا في المقام الاول وجوه ان لنا على اولها امور الاول ان حسن التكليف
في نظر واستحبابا الامر العبد اما ظهار الحال عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن

الفعل الحسن

الفعل الحسن ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين اولا بان نفس الابتلاء ايض مصلحة وان لم يكن
وثانيا في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابرهيم فالمصلحة انما
وثالثا هو في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص فضل بالامتحان دون غيره ليس الا لجهة مقتضية
ومصلحة معتبرة وان لم يدركه عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده
الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو هذا الفعل حكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع عليه
من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول اما الاعتراضات التي اوردها على الدليل
المذكور فواضحة السقوط اما اولا فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر و
التكليف فان تحمل الشاق من حيث كونه تحمل الشاق مما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالزام
به في مقام يحسن فيه الاختبار به لا يقال موافقة التكليف ايض جهة من جهات الفعل ومصلحة
من مصالحه بل راجحة على بقية جهاته ومصالحه لما فيه من استجلاب منفعة الثواب ودفع خوف
مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه فيبطل قولكم لا مصلحة في نفس
الفعل او الترك او لا جهة مقتضية لاحدهما لانا نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف
بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها الجهات المذكورة والا لدار فان قلت
المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايض لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط التعليل
فلا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف
ح لا يقتضي حسن الفعل بالعقل الا بواسطة صدق التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف
صدق التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدق التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الذاتي
خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختباري المقصود به استعلام حال
العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت
الحكمة الباعثة على التكليف اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يتحقق
الاختبار فالمقصود بتلك التكليف حقيقة انما هو امتثالها ولا ريب ان وجود المامور به
مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المامور به اعني الفعل المقصود به موافقة
الامر قبل وجوده والا لزم حصول الحاصل وانما يجب التعقل فيهما مثلا لانهما متضايفان

وهو واضح وح فقضية القول بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كذلك ضرورة ان امتثال الاوامر نعم ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا يتم النقض فلما حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل او الترك لموافقة التكليف المتعلق به فلا يتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضا عليه لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف لكنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعى ايضا اذ حسن الامتثال يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة واما الثاني فلان المراد بالمراد ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالة الشيخ وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد به المطلوب بالامر يعني المامور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابرهيم ع لم يامر بالامتحان كيف والامتحان من لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور اولا بفعل اذ على التقديرين ينكشف حاله بالطاعة والمعصية بتحصيل الاختبار والامتحان وان اراد المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل ع وانه راجع في عدم مساعدة سياق الاية عليه مما لم يذهب اليه ذاهب مع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى واما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يتاتى به الامتحان على القدر المقصود وهو يتبع مقدار مشقة الفعل وكلفة الداعي بمقدار المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص بعض الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير او نقول لا يبعد ان سبق البعض بالذكر فيستغني به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة الخ فهو مخالف لما قرره اولا من ان حسن التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هذا ان التكليف حسن لعلة لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا حرينا في ما قررناه الثاني التكاليف التي ترد على وجه التقية اذا لم يكن في نفس الفعل [illegible] فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار عليهم السلام مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعها في حقهم بل وفي حق النبي ص ايضا فلان تلك

واما الثاني

واما الثالث

الثا[illegible]

التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف والمكلف من مكائد الاعادي وشرورهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتدائي وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف وليس التكليف هنا لك بالمصلحة كما توهم مثله في الاخبار لانها من لوازم التكليف كالاختبار دون العمل وليس التكليف فيه صوريا محضا بتجرد الالفاظ عن ارادة المعنى ليبعد عن مظان الاستعمال بل ان التكليف في الحقيقة على حسب مؤدى تلك الالفاظ عند جهل السامع بحالها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها ثم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليف نفس الامر وتكاليف النبي ولا يتطرق التقية هنالك الثالث لا ريب ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ظنا او احتمالا بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك تعم حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط حيث اناطها الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم النسب او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبرا او مجردا عن الانزال او العاقر عنها دفعها او المتروك وطيها مدة تمتع الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم او الظن بعدم النسب وعدم الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد [illegible] بالتلبيس او الالتباس وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوته استحبابا مع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للوساخ والاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي اشتمل على الحكمة وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في تعميم التكليف حكمة كمال المحافظة على موارد الحكمة حسن تعميم التكليف بحسن الفعل في الموارد التي تجرد عن الحكمة من جهة التكليف وليس حسن التكليف من جهته والا لما تم ما ذكرنا من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقطعا انه لم يكن منظورنا فلا اقل من كونه محتملا وهكذا في اثبات مرتفى الملازمة اذ تجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة وقضيته قلت يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة

الثالث

فانها مما قد يتخلف عن مؤدّيها وتفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم والكلية كوجوب العمل بخبر الواحد والاستصحاب وبشهادة العدلين والاخذ بظاهر اليد والاقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وبقاء المرتفع وملكية اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط ومن الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تأسيس تلك الضوابط وحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف مع عدم العلم به لا لحسن العمل بها فيها بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق التكليف بها من جهته قلت ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لاتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع النظر في التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها انتفى غيريّ نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان وليس فيه منافاة لما ذكروه

الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة رفقا للكلفة والمشقة عنهم كقوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل ما يحسن بحيث ترجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد لا يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلف مع قضاء الحكمة بعدمه

الخامس الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة تثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بها من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط

السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال المشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو خرجت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان تلك الافعال موصوفة بالوجوب الشرعي او نحوه مشروطة بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا تخلو اما ان تكون واجبات عقلية مطلقا او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع

الرابع

واما على الاول

واما على الثاني

حسن التكليف

حسن التكليف على حسن الفعل ولنا على الثانية انه اذا حسن التكليف وقبح وجب صدوره عنه نظرا الى علمه وحكمته وغناه وقدرته تعالى خلاف ذلك سواء كان رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدور ينافي ندبية الفعل لان الوجوب والندب وصفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد اتضح مما حققنا انه لابد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل نعم قد يدرك العقل اجمالا ان ليس في التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الشارع لما ادركه من الجهات ولنا على المقام الثاني ان احتمال كون التكليف وحسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل في اهمال ما يدركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا وليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط لما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواه ويدل عليه ظاهر قوله تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما يأتي ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملا بعموم الآيات وما في معناها من الاخبار ولان مقتضى جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتمال المانع اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه او شك في وجود جهة فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة اما لاصالة عدمها او لحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبناه على الظن ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الاترى ان من علم بوجود سم في احد الاناءين فتجرى على تناول احدهما من غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان تبين بعد ذلك ان الذي تناوله لا سم فيه فيخرج هذا القسم

الى القسم السابق وبيناه للادلة ومن هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر والزاني بذات المحرم
ونحو ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققناه انتفاء الملازمة الكلية بحسب
الواقع بين حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام العقلي ولو ندبا والنهي
عن الواجب العقلي ولو تنزيها او ندب واجبه او كراهته محرمة او بالعكس او التكليف باحد الاحكام
الاربعة في مباحه او باحد ما لا يحكم العقل او اخلاء الواقعة التي حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام
اما القسمان الاولان فلا ريب في امتناعهما بالقياس الى الحكم الواقعي ومما يدل عليه قوله تعالى ان الله
لا يامر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي عن المندوب العقلي والامر بالمرجوح العقلي بكلا نوعيها
واما البواقي فمحتملة وان كان قضية ما قررنا وقوع بعضها حجة القول بالملازمة امور الاول
الاول
الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كما انه من
الواضحات ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان فاعله يستحق المدح
من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من
الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله ولا يرضى
بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال
العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه وليس بيانه على ما ينبغي لقصوره عن افادة
الملازمة ووضوحها كما هو المدعى على ما يقتضيه العنوان بل الوجه ان يقال كما ان من الواضح
ان العقل يستقل بالحكم على ما هو حسن عند الشارع مطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح
عند الشارع ومبغوض له وهذا كما ترى مما يقتضي وضوح الملازمة بحكم العقل وهو واف باثبات
المطلوب ان تم والجواب عنه واضح مما مر لانا لا نسلم ان العقل يدرك موافقة حكم الشرع وتكليفه
لما ادركه من جهات الفعل مطلقا بل من حيث انتفاء ما يمنع منه في التكليف
وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم يمكن ذلك دليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل ولو اجمالا كما سبق
الثاني
ما سبق الثاني اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام وسائر ارباب المذاهب
والاديان على انه من جملة ادلة الاحكام العقل ولهذا تراهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل
باثباته العقل وما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة

وحرمة الظلم

وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى
حيث فسروا اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال
الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم
جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية حتى يصدق عليها
انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود
والجواب
والجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك
العقل لبعض الاحكام وهذا مما لا نزاع لنا فيه كما تقدم من بياننا المتقدم نعم ينهض ذلك حجة
الثالث
على من انكر دلالة العقل واما الثالث فلا ريب في ان العقل بفطرته مجبول على استحباب ما ادرك
حسنه والالزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك لخصوصية في ذات العقل
بل ذلك شان كل من انكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الاشياء على ما هي عليه في نفس
الامر وتنزه عن الاغراض والدواعي الفاسدة واستقام ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك العقل
حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه له واذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع به واستكراهه
له ولا نعني بالحكم الشرعي الا استحباب الشارع للشيء المنقسم الى استحباب ايجابي وندبي واستكراهه
المنقسم الى استكراه تحريمي وتنزيهي فاستقلاله بادراك احد الامرين يوجب استقلاله بادراك
الاخر وكذلك الحال عند من قال ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهي عبارة عن
ارادة الترك منه والجواب ظاهر مما مر فانا لا نسلم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الالزام
بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما يسلم ذلك في حق من ليس له سلطان المالكية ولا تملك
المجازات بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال حكومة ارشاد وهداية لا حكومة
سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من خالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل بنفسه بل من جهة
علمه بقبح الفعل وارتكابه واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعي في احكامه
الحكم التي بها ينتظم امر السياسة ويحسن لاجلها القيام بوظايف السلطنة فقد يتوقف
انتظام امر السياسة على رفع التكليف حالا او معلوما كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف
قبله او على اعتبار طريق في تعيين موارد الحسن والقبح غير العلم لكونه اولى عنده من ناظر الحكم

براو ما البس ذلك وقد يقتضى مقام السياسة اختيار العبد بالالزام ببعض الاعمال التى يحسن
اختياره بها وان تجردت فى نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضى منعهم تناول بعض الماكل اللذيذة
المباحة عقلا مجازاة له على بعض اعمال القبيحة كقوله تع فى تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم
ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتباره بالنسبة الى احكام
الرابع الامر بالقبيح قبيح عند العقل كالنهى عن الحسن فيمتنع صدوره عنه تع لعلمه وحكمته وتعاليه
عن شوب الحاجة والنقصان لايقال لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهى عن القبيح لتتم الملازمة
لجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلى ويجوز ان لا يكون للشارع فى خصوص واقعة جعل
اصلا لانا نقول هذا الاحتجاج مبنى على ما ثبت عندنا بالاخبار والآثار من ان الله تع فى كل واقعة
حكما معينا بينه لنبيه م وبعينه النبى م لاوصيائه م فالاحكام كلها مقررة عندهم مخزونة
لديهم وليس فى الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن التمسك فى دفع ذلك ايضا بما مر فى الدليل
السابق لا انه محل ستعرفها والجواب عنه ايضا ظاهر مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح
والنهى عن الحسن فى حقه تع كما مر لكن لا يثبت بذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما
عرفت الخامس الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدلا كل شىء وسطه ومستقيمه فعدل الافعال
مستقيمها ومستحسنها عقلا وقطعيته ذلك تعلق الامر به وعدم انفكاك حسن الفعل عن امر
الشارع به والفحشاء والمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضية النهى عنه عدم انفكاك قبح الشىء
عن النهى الشرعى ولو عممنا الالفاظ الثلثة الى الترك لدل كل من العقوبتين على كل من الحكمين
وقوله جل شانه قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبيح عقلى
محرم شرعا ولو عم الفواحش الى الترك دل على ان كل قبيح عقلى واجب شرعا وفى هذه الآية
دلالة على حصر المحرمات الشرعية فى القبائح العقلية وقوله تبارك اسمه يامرهم بالمعروف وينهاهم
عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلى
والمنكر هو القبيح العقلى وقضية الامر بالاول والنهى عن الثانى عدم الانفكاك فى المقامين وجعل
بعض افاضل المتاخرين موضع الاستدلال بهذه الآية قوله تع ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم

الخبائث

والجواب الخامس

الخبائث ووجه الاستدلال بها ان الطيب ظاهر فيما احسن فعله والخبيث فيما قبح فعله فيستفاد
حلية كل حسن وحرمة كل قبيح وقوله عز ذكره ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وقوله تع شانه وامر بالمعروف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر والجواب عن وجهين الاول
ان هذه الآيات لا تساعد على اثبات الملازمة الكلية اما الآية الاولى فللمنع من كون المراد
بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل الظلم تنزيل اللفظ على معناه المتبادر اللغوى سلمنا لكن
لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم فى العدل فانه مفرد معرف وهو
ظاهر فى الجنس ولا دلالة لها ايضا على الحصر فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظاهر فى
الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب فان حمل الامر على ظاهره دل على خلاف
المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن الواجب فيه كونه احتمالا لا شاهد
عليه يحتج به لعدم افادته المنافاة على الاول وعدم شموله للمندوب على الثانى وبهذا يظهر
الكلام فى بقية الآية فان المراد بالفحشاء والمنكر ما يختص بالقبح المحرم كما هو الظاهر لم يتناول
الاثم حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهى على ظاهره من
التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة مع عدم قرينة عليه لا يفيد
المنافاة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهى بغير
القبيح للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام فى دلالة الآية الثانية
والثالثة واما الآية الاستدلال بقوله جل شانه يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ضعيف
لا ان ظاهره فى تحليل الطيب من الماكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح فلو
سلم فلا دلالة له على مساواة الحكم الشرعى للجهة العقلية مع ان هذه الآية وردت بيانا لاوصاف
نبينا م كما يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرائع واما الآية الرابعة مع ورود
بعض المناقشات المتقدمة فيها يمكن حمل المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات
الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال يتاتى فى الآية الثالثة ايضا وبما مر يظهر وجه المناقشة
فى الآية الاخيرة الثانى ان هذه الآيات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظاهر من سياقها
بعد ضم بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب فى انها انما تثبت بظاهرها ما ادعيناه من الملازمة

والجواب الاول

الثانى

الظاهر بدون الواقعية فان العام اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام دليله السادس الاخبار السادس
الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل مما يثاب ويعاقب به وعلى ان العقل
مما يكتسب به الجنان وذلك كالدليل على حجية مدركاته والجواب لان المفهوم من تلك الاخبار والجواب
ان الثواب والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل
بادراك الاحكام الشرعية او ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا اشعار احتج المنكرون
لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى احتج المنكرون للملازمة بوجوه الاول قوله تعالى وما كنا معذبين الاول
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا حرمة
والجواب اما اولا فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب والحرمة والجواب
انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه واعترض عليه بوجهين الاول ان الحرام الشرعي مما يجوز
المكلف العقاب على تركه ولا تجويز مع اخباره تعالى بالعدم وفيه انه خروج عن محل النزاع لما عرفت الاول
من ان الكلام هنا في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا او فعلا
كما هو معناهما المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايضا قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الا انه
الجأ الى اختراع هذا المعنى هنا تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره
منقوض بالصغائر حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا تجويز معه للعقاب مع انه داخل في نوع الحرام
قطعا الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب من الثاني
حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي واخباره تعالى بنفي التعذيب يوجب اباحة الفعل فلا
يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه ظاهر مما مر لانه ان والجواب
اريد ان الواجب الشرعي او الحرام ما يوجب ترتب العقاب على الترك او على الفعل او تجويز ترتبه
عليه فممنوع كما مر وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فمسلم لكن لا نسلم ان نفي التعذيب يدل على
نفيه او يوجب الاباحة كما عرفت في الصغائر فاستحقاق العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي واما ثانيا
عدم وقوعه باخباره تعالى تفضلا منه على عباده واما ثانيا فبان غاية ما يقتضيه الاية عدم
التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعه بعدها اذ لا ريب ان المقصود بهذا البحث انما هو بيان حال
بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظاهر ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول

كثير

كثير من الاحكام اليهم تفصيلا او وصول البعض في الجملة لا استفادة انما دل على انه من واقعة الاولها
حكم مخزون عند اهله فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب ان يدل على نفي التعذيب الاول
في حق من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الفترة الا انه على مذهب العلامة ومع ذلك لا يدل على نفي حجية
العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء من الاحكام واما ثالثا فلان
الية الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة
واتمام الحجة والكمال فيكون مسوقا لبيان مزيد استحقاقهم وتسامحهم في العقوبة لا انه لو لم تقع
البعثة لم يقع التعذيب ونظيره شائع في الاستعمال لا ان فيه خروجا عن الظاهر واما رابعا فلان المراد
ببعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي وتبليغه اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان قام
العقل ببيان التفصيل لمجرد احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه بالبيان في
الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث انه لا مدخل في جواز التكليف
بالاحكام التي يستقل العقل بها التبليغ غيرها من الاحكام لدفعناه بانه لا ريب في ان ادراك
العقل فيما يستقل به مما يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو في غير ما يستفاد من الشرع
في الجملة وعلم بانه تعالى لم يهمله في افعاله فلا غرو في ان يكون لمثل ذلك مدخل في التعذيب على انا
نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا حال الاجماع والضرورة والسيرة الكاشفة
عنه فهما بمنزلة واحدة في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق
القول او الفعل او التقرير اذ لا بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور قلنا فالعقل ايضا كاشف
عن بيانهم في الجملة ولو لا وصيائهم للاخبار الدالة على ان جميع الاحكام مخزونة عند اهله الى ان تقوم
بامامهم وتعليمهم فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايضا غاية ما هناك من الفرق
ان الاجماع ونحوه يكشفان اولا عن البيان ثم عن الحكم فالعقل يكشف اولا ثم عن البيان بملاحظة واما ثالثا
تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في اندراج تلك المدارك في الاية دون العقل واما خامسا فبان
الاية على بيانهم انما تقتضي نفي الوجوب والحرمة او لا تعذيب في البواقي فلا تقتضي نفيهما ولعل اتمم
بخص الدعوى بها او يتمسك في التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين
عن اصل الحجة بان الاية على تقدير تسليم دلالتها انما ذكره ظنية ولا تصلح للمعارضة لما ذكرناه

من الدليل القطعي فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او تنزيلها منزلة الغالب
او بجعل بعث الرسول مجازا عن طلق اتمام الحجة او بجعل الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني
كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول وهذا
الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي وانما كان او
ظاهرا مشروطا في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان
يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري ونواهي على ما يقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه
حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب
ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع
الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية
قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل
قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن
حينئذ يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقديره لا لانها انما يقتضي منع
حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منعه لا لانها على القسم الاول والثاني الاخبار الدالة
على ان لا تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما دل على انه
على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس
ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة واشباههم معذورون وما رواه الكليني
في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما ان لو ان رجلا قام
ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع
اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فان المستفاد منه دخول ما لا نص فيه في المباح مطلقا والجواب اما عن الاول فبان نفي التكليف قبل
البعثة كما يصدق بثبوت زمان لا تكليف فيه على المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو
زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين لما تحقق عندنا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة من انه لم
يخل زمان من وجود نبي او وصي له البتة لا تختص بيان الرسل بل انبيائه بيان العقل ايضا

ولهذا

لاستبانة بعد تقرير الرسل على حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتب الملازمة والحجية على
مدركات العقل قبل كمال وضوح الحجة بتاكيد السمع وهو اخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم
لتحقق الحرمة والوجوب واما عن الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت
التكليف بدونهما حيث يستقل بادراكه العقل ويمنع من وقوع البيان والتعريف او وصولهما مع
يكون البيان والتعريف فيما يستقل به العقل تاكيدا لا تاسيسا مع ان بيانه كما يصدق
ببيان انبيائه وحججه كذلك يصدق ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه تعالى كونه
مقدرا اياه من الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع
فبان معذورية اهل الفترة لا تدل على عدم حجية مدركات العقل لجواز قصور عقول اهلها عن
الاستقلال بادراك شيء من الاحكام اما القصور بها عن حد ذاتها او لعدم الفها بالشرعية وتجرد
احتمال ادراكهم لبعض احكام لا يكفي في صحة الاستدلال واما عن الخامس فبان المتبادر من اعماله
الاعمال المذكورة سابقا من الصوم والصلوة والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد وظاهر
ان ليس للعقل مدخل في ذلك مع ان المدار على مشاهدة الدلالة والحضور عنده وقوعها بل على الاطلاع
عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والاجماع ولا ريب ان العقل ايضا كذلك فانه اذا كشف عن الواقع
كشف عن وقوع دلالة الولي اليه فاذا عمل به من حيث كونه دالا اليه كان عمله بدلالته على ان نفي الثواب
لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثبوته في اثبات حقيقة الوجوب والتحريم واما عن الرواية الاخيرة
فبان الظاهر منها اباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود
النهي لا يلائم ما علم ورود النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق السمع فيتناول
ما اذا ورد النهي واستكشفنا عنه بالعقل كما انه يتناول ما اورد ولو استكشفنا عنه بالاجماع و
الضرورة على ان النهي ظاهر في الفعل والنهي ظاهر في طلب تركه فتدل الرواية على ابقاء الشيء
على وصف الاطلاق وان ورد امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل الوجوب
فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول القسمين ولكنه بعيد
نعم هذا الاشكال لا يتجه على رواية الشيخ رحمه الله حتى يرد فيه امر او نهي وقد يجاب ان ورود النهي اعم من
وروده بالعقل او الشرع وهو بعيد نعم لا يبعد ان يقال المفهوم منه غير الاشياء التي لا يستقل

واما عن الرابع

واما عن الخامس

العقل بادراك حرمتها وهو قريب الى ما ذكرناه ثم ان من المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها تارة على الاخبار على ان المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل لعلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدلت على ان لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او قبحه واخرى على الانشاء على معنى الاباحة ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان المعنى الاول لا يناسب انشاء الحكم ما لم يرد فيه نهي بالمنع من الحكم بالمنع الشرعي اذ ليس وظيفة الامام بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس بحرام شرعي ويلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان ولا سبيل الى الفرق بان المراد على الاول افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني افادة الاباحة الواقعية لان جعل الحكم معينا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى ينافي الحمل على الاباحة الواقعية هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل بقوله لا يحكم عليه بالمنع الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار قطعا لا احتمال له في نفسه المطابقة وعدمها لا يقال فيلزم الكذب لوقوع الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله ثانيا لا يصح الحكم ووقوع الصحيح منهم ممنوع كيف لا والكلام في نفي حجته الثابت للاشياء قبل الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون اشياء منه لذلك وهذان الوجهان يجريان ايضا في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ان ما ادعيه من ان التحديد بالغاية ينافي كون الحكم واقعيا ظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية معياة بغايات بل الوجه في دفعه ان يقال لا ينفك من الحكم الواقعي الاما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولازم الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه بالحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا الثالث

وكان خلافها حكما واقعيا لا محالة ولا يرد النقض بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في محله الثالث ان الثواب

والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وهما انما يتحققان بموافقة الاوامر والنواهي اللفظية او مخالفتها لحيث لا امر ولا نهي لفظا لا طاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يقال لا نسلم انحصار صدق الاطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي وموافقته بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول القدر الثابت من الادلة وجوب اتباع القطع او الظن الحاصلين من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه الطريقة كالكلام في التعويل على الرؤيا فكما لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول والجواب المنع

محل الجواب

من انحصار صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا لم يامر عبده بالمحافظة على امواله ولم ينهه عن اتلافها فاتى مكن لصونها او اتلفها انه يعد مستحقا للعقاب لفعله ما يسخط المولى كما انه اذا حافظ عليها او ممانعة تلافها طلبا لرضى مولاه كان مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضى المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف في تحقق الواجب والحرام الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا ريب في استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضى المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخط وانكاره مكابرة بينة وحصوله في المقام كاف في تحقق الواجب والتحريم الشرعيين او المعتبر منهما على ما علم من تعريفهما انما هو استحقاق العقوبة على الترك او الفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد بها الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها

حجية القطع

ولو كان حجيته مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا بد من دليل على كونه مقطوعا بصحته وباستلزامه ايا ما فيكون حجيته كل من القطعين على هذا التقدير نظرية تتوقف على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا تسلسل واما تنظيره ذلك بالرؤيا فان كان المراد الرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فيمنع عدم حجيتها لعدم دليل عليها فاسد كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالتنظير باطل وان اريد التقريب قلنا تنظير العقل الذي فينا بالالهام الذي يصدق الانبياء والائمة فكان مثلهم

بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك مدركات العقل
حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه الخامس ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكاليف الخامس
فيما لا يستقل به العقل بمعنى الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف
قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب في ظاهر الشريعة وان استقل والجواب
به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من قبح الخطاب بدون اللطف مطلقا وانما
المسلم قبحه بدون اللطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن
يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات الدالة على حجيته كالآيات المتقدمة
بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان اريد اعتضاده بخصوصيات
موارده فتوجه المنع عليه جلي لان عموم النقل يعتبر في تاسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره
في تاكيد ما استقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة
الاولى على وجوب بعث الانبياء بضميمة القاعدة التي اسسوا عليها من وجوب كل لطف عليه
فلو تم ما ذكروه لدل على وجوب تطابق العقل والنقل الا عدم حجية الا ان يستكشف لعدمه
عن فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلتزم بصحته ولا يقول بحجيته او بشرط
الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع لكن هذا كما يقدح فيما قصدوه من وجوب الارسال و
اجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في الجملة بالمنع من
وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذا لم يتمسك بوجوب
اللطف مطلقا بل بنى حجته على عدم وجوبه كذلك كما نبهنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى
حجة المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين الحجتين فاورد على احديهما ما يرد
على الاخرى لتقاربهما ويمكن التكليف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع الجواب
الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليل الامر عليه
ثم قال في سند المنع ما لفظه اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف المندوبة
ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية يعني ان التكليف الندبي
بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا متجه على القول بان جهات التكليف تابعة

لجهات المكلف به اذ لا يعقل حينئذ زيادة الفرع على الاصل وقوله مؤكدة مرفوع عطفا على قوله لطف
يعني ان التكاليف الندبي بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا ما ذكره المحقق
الثاني في جامع المقاصد في بيان سر وجه الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب
والندب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو ما قرره جمهور العدليين من
الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي مقرب من الواجب
العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات
العقلية من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي
مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب
لا يمتنع ان يكون ندبا ولا نعني ان اللطف في العقليات منحصر في السمعيات فان النبوة والامامة
ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الآلام تصلح للالطاف فيهما وانما هي نوع من الالطاف
انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكتفى باللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل الا بنحو
التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي يؤدي
الى ترك القبائح العقلية فيستغني بالتكليف به عن التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية
الى ترك القبائح فلا حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه ينبه على وجوب
ترك القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية
تركها بل وجوب تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلا الامرين من التعسف احتج من خص
الانكار بغير المعارف على النفي بما مر وعلى الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان
فانها باطلاقها تشمل زمن الفترة ايضا فتدل على حجية مدركات العقل بالنسبة الى العقائد وجوابه
ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل على عدم حجية العقل عموم
من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس اولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار
مع ان كثيرا من الاخبار ايضا تدل على تعذيب الاتي ببعض المناكير وهي باطلاقها يتناول زمن الفترة
ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف على انا اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة
الاوثان يرجع الى التعذيب على الاعمال النظرية الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس ارجع

الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظاهر اذ يكفي في صحة التكليف ثبوت وترتب
عقاب عليه مقدوريته ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن سلم
فلعل القائل المذكور يريد بترتب العقاب على تلك الاعتقادات ترتبها على مقدماتها من الاعمال
النظرية ويمنع حجية العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي دفع شبهته من فصل بين
الضروريات والنظريات وجعل الاول منا ما دل من الاخبار على ان لا يصاب بالعقول
وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها حصر الحجة فيهما والجواب
اما اولاً فالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايض
واما ثانياً فبان تلك الاخبار كلاً او بعضاً واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من
سياقها ولو سلم فهي واردة مورد الغالب من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليها
الواصل الثاني ان المطالب النظرية كثيراً ما يقع فيها الاشتباه والخطاء وان بالغ الناظر في
المحافظة على مقدماتها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها لانه كل ما رتب
البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها
علمه الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في النظر وان الناظر كثيراً ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدمات
معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك
القبيل فلا يتمكن من التمييز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين الاجمالي واذا تحقق عنده ذلك
امتنع جزمه بالحكم والجواب اولاً النقض بالضروريات لوقوع الخطاء فيها ايض كيف لا ومرجع النظريات
الى الضروريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او مايلة اليها بالضرورة وان يكون
استلزامها للمطلوب ضرورياً او مايلاً اليه بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع
الخطاء في الضروريات فيلزم ان لا يكون حجة ايض واما ثانياً فبالحل وهو ان الناظر اذا علم
بمقدمات مطلوبه وباستلزامها له على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز
لان يكون نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف
بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان اجازه في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية وليست

والجواب

الثاني

والجواب

نظرية حتى يتطرق القدح الى كليته كبراه بما ذكر نعم ربما تلقي الشبهة المذكورة على الناظر لتشكيك اباه
في نفسه فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمتنع عن الجزم في النظريات كما ان الشبهة السوفسطائية
اذا اراد الخاصم اذل كثير ادت الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد ان اخرج العقل
عن فطرتها الاصلية ووديعتها وخلقتها الاولية واما ثالثاً فبان ابطال حجية النظر يوفي الى ابطال الشرايع
والاديان لابتنائها على النظريات باثبات الصانع وقدرته وحكمته وعدله وامتناع اظهار المعجز
على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظراً الى وقوع الخطاء فيها لم يثبت شيء من ذلك وقد
يقال ان المعجز يفيد العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها كثيراً ما يحصل للعوام
ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بقول
صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم فلا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على صدق صاحبها
بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر الحكيم كما هو متفق عليه في جميع الاديان او انه يتوقف
على النظر الى انه نظري جلي لوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى على عاقل بعد التنبيه عليها وقد
اشير اليه في قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى من سبق ذهنه
الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال **فصل** ينقسم الفعل
عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه والى ما لا
يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال
كل عقل بذلك لشيوع فساده بشهادة الوجدان فضلاً عن المراد استقلال العقل بذلك ولو
بحسب بعض افراده وكعقول الانبياء والاوصياء فان اللازم في العقل للحجة فالمراد بالقسم الثاني ما لا
يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يتكلح بانتفاء التقابل بين القسمين فان
من الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول دون بعض ولا يدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع
حاصل التقسيم الى ان الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ
من حيث عدم ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده ولا يقدح عدم انحصار المقسم فيهما لان المقصود
تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان تجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام
الخمسة بمعنى عدم خلوه من احدها توسعاً فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع وان يجانوح فيتجه

واما ثالثاً

[illegible]

فصل

ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من
الفعل يستقل عقولنا باباحته او استحبابه او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل
المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام الاربعة
دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب كما سياتي فاي شيء يبقى
بعد ذلك كان يتفقوا على اباحته ثم نسب الشارح الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا
فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه وقسمه الى الاحكام الخمسة والى ما لا يستقل
به وجعله مورد للنزاع الاتي وانت خبير بان ذلك مما لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو مسلك ولي
القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك اسناد لها الى الكل والتحقيق ان الغفلة انما نشأت
من فهم كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الاتي مقصور على القسم
الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث
جهله به لا ينافي اتفاقهم على ادراك بعض العقول اباحتها او اباحة غيرها باعتبار اخر مع ان ما زعمه
في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث التزم باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة
نفيها ايض فانهم اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى بعد ذلك
حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان كان بالنظر الى عقولنا فهي لا تستقل بادراك المندوب
ايض فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل في قسمين لا للاقسام الاربعة واما ما لا يستقل
العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد
التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة واخرون الى الحظر وذهب
الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم بالحكم واخرى بعدم
الحكم ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي
وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم باعتبار اخر الى حكم واقعي
وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر ان النزاع هنا في مطلق
الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليعم القول بالتصويب ايض وخصهما بعضهم
بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا بمعنى ان ليس في الفعل واقعا جهة حسن

اوجهة قبح لا ثباتها بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء
وشرب الفقاع لغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجه على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه
وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين مع تحرير محله في الاشياء
الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد على التعليل المذكور بان اشكال سار في جميع المطالب
المستدل عليها بعنوان الظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع
قبل ظهور الخلاف كما في كل جهل مركب ينكشف خلافه وفيه ان غرض المعلل منع حصول القطع
بالواقع اذ لا منسد لباب الاحتمال وضوح تطرق تجويز المخالفة للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع
في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء والفقاع
فتاييد للمدعى كما يشهد به مساق كلامه وليس الغرض منه الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف
احيانا لا ينافي حصول القطع بالواقع كما في ساير المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقالة
المبيح والحاظر في افادة الحكم الواقعي قد تبين لغير المصوبة منهما بعد ملاحظة الشرع فساد
كل من المقالتين فكان اللازم لهم ترك النزاع والا لعاد محصله الى ان اي الجهلين المركبين
يلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه نزاع اهل العلم ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال
اذا استدل بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي قال ويمكن ان يقال فيه ايض انه مباح واقعا لمن لم
يطلع على النهي وحرام واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا والحال
الامر في ذلك الى ما تبين في مسئلة الواجب المشروط والفاقد له اقول ضعف هذا التاويل
في التاويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايض بفساده وبعد
ما احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغيا بغاية
كما يقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر في مبحث
الواجب المشروط ان وجوبه بعدم في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق
به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لا ريب في ان التكاليف باسرها من حيث
كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بالمحال وحيث لا علم لا تكليف
حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا لان الحرمة تكليف ظاهرية كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم

يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو محال وهذا غاية توجيه الحوالة الى المبحث المذكور وانت خبير بان منشاء هذه الكلمات عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا وسننبه عليه فيما سياتي ونقول هنا تاكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف مشروط علمه به فلا يكون عند عدم الشرط حكما ثابتا وقد اصطلحوا على تسمية حكما واقعيا وكل ما يكون غير مشروط بالعلم وانما المشروط به فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اطبقوا على ثبوت الحكم الثاني بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالتصويب ولو في الحال وهو خطا كما سنحققه في محله واما ثانيا فلان حمل الاباحة والحرمة على الظاهرتين يؤدي الى التسبيع الاحكام فان اراد تسبيع الاحكام الواقعية والظاهرية فظم عدم لزومه وان اراد تسبيع مطلق الاحكام فلا اشكال في لزومه بل التحقيق تقريرها كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل الاباحة الاتية وهو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايض ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخصه جماعة من موافقينا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر مع حمله الاباحة على الاباحة الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظاهر عند عدم ما يدل على خلافها من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها لظهور ان التكاليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا او عادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك

واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته له ليترتب عليه ما هو المقصود من خلقه عبثا وهو محال واورد عليه تارة بالمعارضة بان تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة مردودة بما سياتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تقدير اصطباره عنه عند تشهيه ليثاب عليه مع ان ثمرة

واحتج موافقونا

خلقه لا ينحصر في الانتفاع به بطريق الاكل ولا يستلزم منفعة خالية عن امارات المفسدة والا فلمن تعود المقر فيه منع عقلا لان ما يتصور ما لنا هو الضرر وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما يشاهد في بعض ما يبدو كشفا الشرع كالغنا وشرب الفقاع لا يوجب نزاله العقل في قطعه لانه احتمال لا منشا له قبل ورود الشرع فلا يعتد به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ان ينهدم يلحق بحويزه ذلك بظنون اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال يعارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايض وهو يستلزم التكليف بالمحال الذي لم يتمسك على المنع الا بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايض منفية اقول لا تنهض الحجة المذكورة لا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري لظهور ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في الظاهر على خلاف ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك فالذي يحكم العقل بقبحه وسفه فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه بمعنى الاذن الواقعي معلوم عقلا لما بيناه من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة ومعارضة احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب بطلان دعوته لجواز ان يقام عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم ورد تارة بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه بالتصرف ضرر وهو هنا منتف لتنزهه تعالى عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس وليس تحمله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس واشتد به الضرر المخوف معارض بتجويز الضرر الاخروي واخرى بالنقض وهو ان من ذلك بحر لا ينزف وانقص بغاية الجود واجب مملوكه قطرة من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتغير بسيط ام وقد يجاب ايض بلزوم التكليف بالمحال اذا فرض ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون واورد عليه بانه خارج

احتج القائلون بالحظر

عن محل النزاع اذ لا نسلم ان لا حكم للعقل فيه بل يحكم باباحة احدهما قطعاً ويمكن ان يجاب ايضاً
بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فيه الا بل هو عدم فعل الحركة فلا يلزم من القول بالتكليف
بالمحال بل يلزم من القول بحرمة الحركة على التعيين الا ان يقال ينقل الكلام الى الكف الذي هو سبب
السكون وهو امر وجودي ويمكن دفعه بان الظاهر ان مرادهم فيما اذا انفعال الجوارح فقط بدليل انه يتكلم
من جهة التصرف في ملك الغير لا يساعد على تحريم التصرف في نفسه الا ان يقال بان ايضاً ملك
الغير فهو من عليه التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيهما ولا يخلو امره بعد نعم يمكن ان يقال هذه
مناقشة في المثال فيبقى الاشكال المتوجه بحاله ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة وتخصيص
الحظر بغيره ومجد الثاني ان الحكم ان المبيح والحاظر ان اراد خطاب الشرع بذلك فالتقدير ان لا شرع
وان اراد حكم العقل بذلك لزم التناقض اذ المفروض انه مما لا حكم فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع
يعني ان فرض العنوان مما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه ينافي دعوى حكم العقل فيه بالاباحة
او الحظر والجواب انا نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد مما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا والجواب
العنوان او هذه الجهة على كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه هل يحكم عليه بعد ملاحظة
لهذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة او الحظر اولا فلا ينافي حكم العقل عليه باحدهما ما اعتبر
فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من انه لا منافاة بين عدم
الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولاً وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولاً ونظر فيه بعض المعاصرين
بان حكم المبيح بالاباحة والحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة
ماذون فيها او تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى
دليل المبيحين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل فذلك مقتضى دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد
ينكشف الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا كلام سار
في سائر المطالب المعلومة فكثيراً ما يعلم حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل
وقت انما هي التخلية التامة والبناء على ما ادى اليه نظره سواء صادف الواقع اولا ثم قال نعم
هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلاً كوجوب غسل الجمعة فان حكمه
قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول هو عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة

هذا الملخص

هذا ملخص كلامه اقول وفيه ما لا يخفى لان حكم المبيح والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة
ماذوناً فيها او تصرفاً بغير الاذن لا ينافي كونه باعتبار جهالة الحكم ايضاً كيف وتلك الجهتان
انما تثبتان للموارد مما عندهم باعتبار هذه الجهة فان المبيح انما يقول في تتم الورد مثلاً بانه
منفعة ماذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه اعتبار ملحوظ قاعدة امارات المفسدة
وكذلك الحاظر انما يقول بانه تصرف بغير الاذن بعد اخذه بهذا العنوان ومراده بغير الاذن ظاهراً
لا واقعاً اذ لا طريق له اليه فيدل على اعتباره الجهالة بالحكم في الحكم وبالجملة فكون الشيء مجهول
الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه لا دليل منطقي واما ما اورده
من السؤال فمورده ما ذكره اخيراً من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول
الحكم ومحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر
لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم ومع فلا
منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم ولعل ما اجاب عنه فليس على ما ينبغي
بل التحقيق في الجواب ان القاطع بثبوت حكم في حقه انما يقطع حال قطعه بثبوته في حقه من حيث
انه مصيب بقطعه الواقع لا من حيث انه مخطئ به في اصابته وان حكمه حال خطائه ذلك ثم اذا انكشف
له الخلاف تبين عنده ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته
له وظاهر ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال الانكشاف الخلاف فيبقى اشكال التدافع
بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيراً من
ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعدم الوجوب دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم
فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم الاستحباب والحرمة والكراهة فيتعين ان يحكم بالرخصة
في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لان انحصار الاحكام في الخمسة بعد من الضروريات
وقضية القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره حكم الشرع ايضاً بالرخصة
فيما ما لم يقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب الفاضل النراقي عن الاشكال
المذكور بان النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه
مثلاً ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فهل يحكم فيها على الاجمال بحرمته او يحكم باباحته

اولا واورد عليه المحقق الشيرازي بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا
علم الحكم المخصوص بكل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم
الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم ثم قال اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري فيدفع الاشكال لان
اعتبار ضم الصغرى يخرج عن كونه ضروريا وكانه اراد بوجه التعسف ما سياتي ونقل بعض المعاصرين
عن الشارح الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين
الاول ان المراد مما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بالنظر الى خصوصيته هل يحكم حكما عاما بالحسن
بالنسبة الى الجميع اولا الثاني ان المراد مما لا يدرك العقل حسنه او قبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة
شيء اخر فهل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل اولا وعلى التقديرين لا يكون الحكم
المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين عنه والغفلة التي حصلت له
اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال بعينه لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك
حكمه والى ما لا يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني وقع في الاشكال المذكور ولو انه حرر
النزاع في الاشياء الغير الضرورية في التعيش المشتملة على المنفعة كشم الورد واكل الفاكهة
من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما فعله هو اعني المعاصر المذكور سلم
عن الاشكال فان من حكم فيهما بالاباحة او الحظر يجعلهما من القسم الاول ومن يقول بانه لا
حكم فيهما يجعلهما من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد لمحل البحث فيما لا يستقل
العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجعها وح فلا بد
اما من بيان ما يندفع الاشكال او الالتزام العير الضرورية بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير
العنوان وتحريره في الاشياء المشتملة على المنفعة لانه لا ينطبق عليها اقوالهم فيها الا بعد اخذها
مجهولة الحكم ومعه يعود الاشكال لان الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل
عندهم فيها بالوجوب كالعدل وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل النزاع
على اطلاقها كما فعله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الوجه
الاول بامكان ان يقال في شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد
علم حسنه بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدركات العقل في الضروريات هذا محصل

الاول
الثاني

كلامه

كلامه اقول وانت خبير بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع الجواب الثاني
والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه
تعسف وعنه بعض الناظرين في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول ومما اورد على الجواب
الاول انما يتم اذا اراد المجيب ان المراد ما لا يدرك العقل تفصيلا الا بدليل خاص ولا
بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام اولا وهذا منفتح الفساد لانه ان التزم بما اورده
المورد عليه من انحلاله كذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان
ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان
لم يلتزم بالانحلال فهو مع كونه غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم هنا
في معرفة الحكم الذي ينحل الى التفصيل اذ المقصود الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته
وهذا لا يعقل بدون الانحلال لا يقال اللازم من الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة
الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة موردا للحكم دون الحكم على الخاص على ان يكون
الخاص موردا له بسبب وجود العام في ضمنه فيمكن رفع المنافاة على التقدير الاول بان المعنى
كل شيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الشيء موردا للحكم هل يدرك
حكمه باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي موردا للحكم اولا فيندفع الايراد عن الجواب لانا نقول
هذا التنزيل مع قصور كلام المجيب عن افادته غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما نراه لا تتعلق
بالطبايع الا باعتبار وجوداتها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها لاتحادهما
في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود افرادها او يجعل الاحكام
متعلقة بالطبايع باعتبار انفسها فيجوز مغايرة حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر
وجماعة من المتاخرين فيمكن الزامهم بصحة الجواب واندفاع الايراد بناء على هذا التنزيل لكن
لا خفاء في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الاخرين
هذا والذي هو اوفق بسياق كلام التفتازاني هو الظاهر من كلام الشارح الجواد ان المراد بما لا يدرك
العقل حكمه بدليل يختص به هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره اولا فيندفع عنه الايراد المذكور
لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار

امر كلي عام جار في غير كشم الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم
ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا وجه
نعم يرد على المجيبين ان بعض الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن
او قبح مما يتصف به باعتبار امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق وان اشتمل على منفعة
لكونه ايذاء فان ادراك حكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح و
القتل ونحوهما ايضا مع ان النزاع الجاري في المقام لا يتوجه اليه قطعا واما ما اورد على الجواب
الثاني فانما يرد على ظاهر كلامه بناء على ان تكون الادلة العقلية حجة في النظريات ايضا كما
هو الحق المحقق ويمكن توجيهه بان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنا او قبحا الابتدائي اي الثابت
للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على
ان ما لا يدرك العقل حكمه الابتدائي الواقعي هل يحكم عليه في الظاهر الا بالحظر كالاناءين
المقطوع بوجود السم في احدهما لا على التعيين ثم ان كلام جماعة كالحاجبي والعضدي في
تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة
وانما وقع التقييد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل الامام حتى ادعى ان ما لا
منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع وقطع الخشب المعين اللذيذ لا حكم للعقل فيهما عند الكل اتفاقا
وكانهم اخذوا القيد المذكور من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا في الفعل اشتماله
على منفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما اعني ما افتقر
القصد والداعي سواء سميت عرفا منفعة او لا ومرجعها الى ما يمتنع به صدور الفعل الاختياري
وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل والعنوان وحمل كلام المعتبرين بهذا القيد في العنوان
لكان من المناسب او اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يتعرضوا له واما
الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة فكانه وقع
سهوا من قلمه لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيما لا يشتمل
عليها بل يلزمه القول بالحظر في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندنا على الاباحة
يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي بقوله ان لا حكم انه لا حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله

توجه عليه ما مر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم
اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة له على الخاص واما المتوهمون فان ارادوا توقف العقل
عن الحكم رجع مقالتهم الى مقالة الحاجبي فيرد عليه ما يرد عليه وان ارادوا عدم تعيين احد القولين
او الاقوال لعدم عثورهم فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بيان المتقدم على
اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان قبل الشرع هل المراد به بعد بعث الرسل مطلقا
او قبل وصول الاحكام الشرعية مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها منها او قبل وصول الحكم في
خصوصيات الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول
اظهر في كلام العامة لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لابتناء البحث معه على مجرد الفرض
وتقدير غير واقع ولا جدوى فيه الا ان يقال فائدته انسحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى
مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستفاد من كلام الفاضل العلامة
من رشد اليه تمثيله بامل زمن الفترة والذي لا يبلغه البحث ومع ايضا لا وجه له لانه تخصيص من
غير اختصاص والذي وقع في هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ
بعد وصول كثير من احكام الشرعية الى المكلف وعلمه بحكم الشارع بالحظر الى كثير مما لا يدرك العقل
حكمها الكاشفه عن وجود جهة مقبحة واقعية خفية فيه يمتنع من ان يقطع باباحة ما يجهل حكمه وقد
عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما يعمهما والوجه الاخير هو الاظهر
فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها
من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم بشيء هذا وما ذكره بعض
المعاصرين من ان حكم العقل باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه
بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير من المنافع الخالية عن المضرة يكون ظنا ولا
دليل قطعيا على حجيته فكيف يدعى انه مما يستقل به العقل الا ان يقال اذا حصل الظن بمقتضى هذا
الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا او يقال يبنى حجية هذا الطريق على ثبوت حجية
ظنون المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجية ظن المجتهد
لا مدخل لها في الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو سبب المسائل الكلامية ففيه نظر

محط قبل ورود الشرع

والثاني في الثالث

منها من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بالاباحة الظاهرية فيها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل مستقل
بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح التكليف بدون البيان
نعم وهو يستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا اخفاء في انه لا قطع بها لا قبل
الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن بها ايضا لا سيما بعد الملاحظة وقد نبهنا على ذلك
وثانيها سابقا واما ثانيا فلان الاستناد العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره ظاهر
الفساد لان الاباحة المظنونة لا تشتمل على ظن ضرر لا في الفعل ولا في الترك حتى يلتزم في دفعه بالبناء
عليها وانما يستقيم ذلك في ظن الوجوب والتحريم نعم يمكن دعوى ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة
المظنونة بناء على دلالة دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن مساق عبارته لا يساعد على ذلك كما لا يخفى
على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة الشرعية
غير صحيح كيف وكثير من الادلة انما يبتني حجيتها عنده على اثبات ذلك كحجية خبر الواحد والكتاب
والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد
فاذا صح ذلك عنده في الادلة النقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية واما ما استدل به في
ذلك من ان مسئلة حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها
ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى
البحث عن الادلة كما مر التنبيه عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فابتناء
بعض مسائله عليه مما لا اشكال فيه فلم وهم الى اشتراط دخول مبادي كل علم فيه فلا يستقيم دعوى
نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الاصول لا نفي الابتناء ثم فرقه بين الجوابين
حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لم اقف فيه على محصل **فصل** ومما دل عليه
العقل والنقل اصالة البراءة والمراد بها خلو الذمة من مطلق التكليف المشكوك فيه فيتمسك
به على نفي الوجوب والتحريم واحتج بها من حيث يشك في الجميع او البعض فيثبت به الاباحة في غير العبادة
ومنه وبقاء الاولى حيث يشك بينه وبين الضعيف وخص الفاضل نفي الاولين مع الادلة بان المراد البراءة
من التكليف ولا يطلق الا عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ماخوذ من الكلفة ومنه
الالقاء في المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظاهر لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح

فهو الاهم

فهو الاعم من ذلك قطعا لاشتماله على الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن الواضح انه لا
كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم استعمال اصل البراءة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم
والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه مع اشتراك الجميع في
الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة من الوجوب والحرمة له
باعتبارين ومخالفة الندب والكراهة له باعتبار واحد ولهذا يرجح الندب على الوجوب
والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على ذلك ان شاء الله تعالى ولنحرر اولا
محل البحث فنقول الاصل يطلق في عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب
والراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى القاعدة المقررة في البراءة او
للبراءة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب
وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المسئلتين واقوالهم فيهما ودون الراجح لان المراد
به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم ولا خفاء في ان البراءة ان قيست الى الواقع
فقد لا يكون ظن بها وان قيست الى الظاهر فهي مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فانما
يتجه على الظاهر اعتباره في التركيب الحملي كما ذكره الشهيد الثاني دون الاضافي كما ذكره المعاصر
في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل الاباحة اخص منه بحسب المورد
لجريان اصل البراءة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتملها سواء كان عدم لعدم احتماله لها في
نفسه كما في العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على سوم المؤمن بخلاف
اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف
بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي دون
الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم
من وجه وان خصصنا اصل البراءة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل
الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتاخرين في الفرق
بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه ظاهر فان مقتضى
الاصليين في نفسهما ليس الا النفي في الظاهر وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل

الثاني

الثاني نفي الحكم عن الموضوعات العامة والاول النفي عن الموضوعات الخاصة يعني انه لو تعلقه بخصوص
ذمتنا احاد المكلفين وغير فظ يعرف مما قررنا اذا تحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البراءة يستعمل
في مقام الاشتباه في الحكم فتارة حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال
به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة ويتعلق بمورده مما علم الاشتغال به وقد يستعمل في مقام
الاشتباه في الموضوع اما حجيته في المقام الاول فهو قول الاكثر بل ربما يظهر من الصدوق
ره في الاعتقادات انه موضع وفاق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بحجيته مطلقا ونقل
فيه ايضا قولا بوجوب الاحتياط مطلقا وقضيته عدم العمل باصل البراءة ويحكى عنه في المعتبر القول
بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة مطلقا وعبارته في المقدمة الكتاب المذكور غير مساعدة على الحكاية
لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وفسره
بالبراءة الاصلية واستصحاب حال الشرع وان يقع عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وذكر هذا
بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا يتضح فيما يعلم انه لو كان هناك ظفر به اما لا مع
ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة اقول تثليثه لاقسام الاستصحاب
يبتني على احد امرين الاول ان يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه استصحاب عدم غير
التكليف من احكام الوضع بقرينة المقابلة فليستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في
حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي فان اراد بالعلم معناه الحقيقي
كما هو الظ فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى الفحص في الادلة كان الفرق
باعتبار اشتراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص قد لا يفيد الظن بالعدم
فيكون في نفي التكليف دون حكم الوضع الثاني ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي
الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل على الخلاف ولا يخفى ما فيه بل الصواب
ح ان يقال يعتبر فيها العلم بان الحكم لو كان بخلاف ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل
لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر ان يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب
عليك ان الوجه الثاني اقرب الى مساق بيانه وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية
اصل البراءة بل في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة المقابلة ومع الاغماض

منها

الاول

الثاني

عن ذلك فالذي

عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف وقضية ما نسب اليه من اشتراط
عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام اخر
ثم قضية اصل البراءة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي بينه المعصوم ع بالقول والتقرير هو البراءة
فان لم يكن هناك احتمال التقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له بقول بعض المعاصرين في
افادة الظن بالبراءة بعيد من الاعتبارات السديدة ثم الاحتياط عبارة عن الاتيان بما يحتمل وجوبه
واقعا في الجملة ولا يحتمل التحريم او ترك ما يحتمل تحريمه كذلك ولا يحتمل الوجوب فان علم احدهما الدليل
يدل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر او الاستصحاب او ما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا
وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل والاكثر اذا دار الامر
بين وجوبه ووجوب الاكثر خاصة فان كان وجوبه النفسي محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان
اردت تعميم الاحتياط للمندوب والمكروه ابدلت الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره
بعض المعاصرين بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا ينطبق على القول
بوجوب الاحتياط اذ لا وقاية بدونه ولا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك والعقاب
هذا وذهبت الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه حجة في غير ما يحتمل التحريم واختلفوا فيما يحتمل التحريم
الى اقوال اربعة التحريم واقعا والتحريم ظاهرا والاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين
في الفرق بين القولين الاخيرين منها بناء على ما ينسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم وانت
خبير بان ما زعمه من الاشكال يتجه في الفرق بين الثلاثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين
كما ذكره فالوجه ان مقالة المتوقف على التوقف في تعيين احد هذه الاقوال او بعضها الا التوقف في
سائر المسائل ليتجه الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجية الاية لا يساعد على ذلك على التوقف
في الحكم الفرعي وهل تقديره يبقى الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم
منها ما يدل بظاهره عليه من جهة وجوب التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل
عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل عليه من جهة انه في نفسه حرام كما
في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب يتمسك على دعوته بما يختار العمل به منها ولهذا يعبر
عن مذهبه بما يساعد عليه دليله منها ويمكن حمل كلام المتوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي

اقوال الاخباريين

منها

ومنها

منها

والظاهر وارتكاب الفعل والترك مجردا عن التعيب لحرمته عينه لكن بيانه فيه تاما نسب الاتفاق على
التحريم هذا ولنا على مذهب المختار وجوه الاول قطع العقل بالبراءة عند عدم امارة على الاشتغال
وقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق بيانه انفا فلا نطيل الكلام باعادته الثاني
استصحاب البراءة في حال الصغر وشبهه فان قضيته عموم ادلته كما سبق عدم اختصاص مورده بغير
البراءة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب ومورد اصل البراءة عموم
من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان اصل البراءة حيث لا يعدم براءة كمن علم بوقوع
جنابة وغسل عما في الذمة وشك في المتاخر فان قضية اصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المتجددين
واللبث في المساجد وقرائة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيهما الثالث ما دل على
نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
ما اتيها فان الايتان لا يصدق فيما لا ينصب امارة عليه وفيه تامل وقوله تعالى ليهلك من هلك عن
بينة ويحيى من حى عن بينة فان قضيته تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة نفيها عند
انتفائها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة واخويها على اشكال في دلالته على نفي الكراهة وقريب
منه قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدل ايضا بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المتبادر من بعث الرسول في المقام هو التبليغ ويشكل
بعد التسليم بان نفي التعذيب لا يدل على نفي الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق والعفو كما مر في
دفع حجة المنكرين للملازمة بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية في المقام بالبيان
المذكور وبين دفع حجة المنكرين للملازمة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اراد نفي الوجوب
والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع
الاحتراز بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف بين كلاميه كما اورده بعض المعاصرين عليه ومن
الثاني ما روي في الصحيح عن الصادق قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون
وفي الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي خبر عبد الاعلى قال سالت ابا عبد الله ع
عمن لا يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شيء عليه معنى البراءة نعم انما يتم
الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت على السلب الجزئي واستدل بعضهم ايضا بالصحيح كل شيء يكون

فيه حرام

فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفيه ان ثمانية قوله ع كل شيء فيه حرام
وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان المتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص
بها فخرج منها ما لا يتصف بشيء منهما من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف
وما لم يعلم حله او حرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه
الاشتباه ثم قال ايضا والحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما
فهو حلال ومنها من حمل على معنى كل شيء ينقسم الى هذين القسمين ويحكم عليه باحدهما لا على التعيين
وحكم برجوعه الى المعنى الاول اقول ولا يخفى ما فيه من تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقدير
ما لا يساعد عليه اللفظ ولا عليه امارة خارجية بل التحقيق ان المتبادر من الرواية هو كل شيء
اي عين او نوع يشتمل على النوعين الحلال والحرام فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل في تشخيص سائر
الموضوعات فيختص بالشبهة في الموضوع دون الحكم نعم ربما امكن ان يقال بانا اذا ظفرنا
بعنوان مشتبه الحكم الى عنوان محتمل معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع بانه
شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية في مشتبه الحكم لعدم العلم بحرمته وكذا لو جمعنا بين مصاديق
الثلثة فيستصحب الحكم من المصاديق الى العنوان وفي كلا الوجهين تعسف فان المتبادر من
الرواية حلية المشتبه من معلوم واحد لنوعين الاخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل
المعاصر تنظر في التنزيل المذكور بوجوه اربعة الاول انه يوجب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال
في معنيين حيث يراد به امران احدهما كلما امكن اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التي لا يتعلق
بها فعل المكلف كالسماء فانه مما لا يمكن اتصافه بحكم شرعي والثاني كلما كان منقسما اليهما
بان وجد فيه النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما تعين
حليته او حرمته وقد عرفت فيما مر عدم جواز الاستعمال المذكور الثاني انه لا معنى لاخراج المذكورات
بالقيد المذكور من حيث انه معنى قوله فهو لك حلال انه مجهول حلالا ولا جهالة فيها الثالث انه لا معنى
في اعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضية الا باخذ السالبة منفية الموضوع وهي غير مفيدة يعني
ان مفهوم الرواية حينئذ اي ما ليس فيه حرام وحلال فمجهول ليس بحلال وليس فيما ليس فيه حرام وحلال
بالتفسير المذكور مجهول فيتعين اخذ السالبة منفية الموضوع ولا فائدة فيها ونعم ان ذلك لا يلزم

على تقدير تخصيص الشبهة بالموضوع ان ليس التقييد للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم
في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا الوهم غير حاصل
الرابع على تقدير ان يكون الاشتباه في نفس الحكم فلا يكون للتقييد فائدة الرابع انه يستلزم استعمال
المعرفة في قوله حتى تعرف الحرام في معنيين المعرفة من الدليل الشرعي فيما اذا كانت الشبهة في الحكم
او من بينة وشبهها فيما اذا كانت الشبهة في الموضوع وهو جائز كما سبق هذا ملخص ما طال الكلام
في بيانه والجواب ان الوجوه التي اوردها غير واردة اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قرر في
الاحتجاج لا يبتني على استعمال اللفظ المذكور في معنيين بل في معنى واحد متناول للمعنيين لما عرفت
من ان المستدل ينزله على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان عام يشمل كلا من
واما الثاني المعنيين واما الثاني فلان الضمير في قوله فهو راجع الى الشيء المحتمل للحرمة والحلية من غير اضمار فلا
اشكال ويقول معنى قوله فهو لك حلال انه مجهوله حلال لان اراد ان الضمير راجع الى المجهول المضاف
الى الشيء المقيد بالقيد المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير
الشيء المذكور فحذف المضاف وابدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايضا لان اضماره
تكلف بعيد بل غير سديد من غير قرينة ولا ضرورة محوجة وبهذا يظهر الجواب عن الثالث
اذ لزوم احد المفهومين ثابتا منفيا للموضوع انما يتم اذا كان المعنى مجهوله حلال له وقد عرفت بطلانه
مع انا لا نسلم ان للكلام المذكور مفهوما لانه ان كان باعتبار التقييد بالوصف فقد حققنا
سابقا عدم دلالته عليه وان كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط فنعم ولو سلم فالمفهوم
قد يلغو عنه لخلوه عن الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول المستدل ليس الغرض من ذكر هذا الوصف
مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية
فان محصله ان تقييد الشيء بكونه محتملا للحرمة والحلية احترازي بالنسبة الى الاعيان والافعال
التي لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه فان اخراج هذه الثلثة بالقيد المذكور
عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها وبيان بالنسبة الى ما علم انه حلال لا حرام فيه فان
اخراجه ليس للاحتراز عن لحوق الحكم له بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحرمة والحلية
فيبتني اعتباره المفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزم كون

كون المفهوم

كون المفهوم ثابتا منفيا للموضوع كما عرفت ثم النكتة التي ذكرها في الشبهة من حيث الموضوع جارية
في الشبهة من حيث الحكم والتفرقة المذكورة مجازفة واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فنجري بنظيرها
فيه كاف في حسن التقييد اذ لا يلزم ان يكون للقيد فائدة بالنسبة الى جميع افراد مقيده فان
قولنا بدلالة الرواية على الحل في شبهة الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى شبهة
الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالاخير فلا يستدعي حمله على اشكال الضمير بناء على ما ذكره فيه لما لمنع
من كون القيد لافادة الاشتباه فيعم العنوان المشتبه والمنع من ثبوت المفهوم كما مر وهذا كما
واما الرابع ترى ما يأبى على تقدير تنزيلها على شبهة الحكم ايضا لان المستدل لم يجزم ببيانه على هذا واما الرابع
فلان المراد بالمعرفة المعرفة المعتبرة سواء كانت واقعية او ظاهرية وبعبارة اخرى سواء كان علما
او مؤدى امارة شرعية غاية ما في الباب ان يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب
واحتج استعمال اللفظ في معنيين بل في معنى ثالث متناول لهما واحتج القائلون بالتحريم بما رواه
بالتحريم في الكافي عن عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك
والجواب من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان كل مجهول الحكم شبهة فيعم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة
على تقدير سلامة سندها محمولة على ارتكاب الشبهة قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان
الرجوع اليها جمعا بينها وبين ما مر من الاخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ويمكن حملها على رجحان
التجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة في الموضوع مع الانحصار
على ما سيأتي او على الاعم منه ومن القسم الاول وفيه بعد وربما يشكل حملها على رجحان التجنب
بطريق الاستحباب او على الشبهة في الموضوع ورودها في مقبولة عمر بن حنظلة في سياق لا يساعد
على شيء من ذلك فانه ع بعد ان ذكر فيها جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر وذكر
فيها الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه قال وانما الامور
ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله قال رسول الله ص
حلال بين الحديث فان سياق الرواية يأبى من حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى
التراجيح ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذكره بعض المعاصرين

من ان مراده من ذكر الحديث بيان وجوه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجبا لكراهة المشتبه
فمخالفته معلوم الحق المجمع عليه مما لا ابتلاء يكون حراما فان تم تمض مبعض الاشكال عن المقامين
لكنه بمكان من البعد وابعد منه حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر لان المجمع عليه الحق المشهور
اذ كان من بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بين الغي فلم يكن من باب المشكلات
والشبهات فالتحقيق ان مرادهم ان الحكم المستفاد من الرواية التي يشهد بجواز العمل بها المرجح
المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب بين الرشد ولو بحسب الظن او ان العمل بها كذلك
وان المستفاد من الرواية الفاقدة ومع معارضتها لما اشتمل عليه من باب بين الغي ولو بحسب الظن
وان العمل بها كذلك وان المستفاد من رواية لا علم للعامل بها بانها من اي النوعين من المشكلات
التي يجب الرد فيها الى الشارع وان العمل بها كذلك وعلى هذا فالظن من الحلال البين ما تبين
جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين فيه شيء منهما وح فالكلام في وجوب
التجنب عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية على الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد
بها باعتبار للمناسب والتقريب هذا الجهل بحكم المرجح واجاب عنها بعض المعاصرين تارة
بانها انما تدل على حرمة استيعاب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول
الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لادلة البراءة وكلا
الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما
في المحرمات على حدة قولهم فلان يركب الخيل ان لو حمل الجمع المعرف في المقامين على ظاهره من
العموم الحقيقي لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما
الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية
وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار
الحيثية جهة في القصد لا لثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم
بل حملها على الكراهة والتزم بان في كل مشتبه جهتين فقال انه يستحب الاجتناب عنه من جهة
الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز
معناه الاعم ليجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس لاجتنابها الا الحكم

الواقعي وهذه هي الجهة العامة الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما مناط للجواز
والاخرى للاستحباب للترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها لدلت على ان ارتكاب جنس
الشبهة او الشبهات التي يتمكن منها المكلف او الولوغ فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع
فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب رفع الحرمة الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على
صفة حرمته وان جهلت وليس لها دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل
ظاهرها عدم تحريمه كما يستفاد من قولهم وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك
من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم فان الظن ان الهلاك
هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب
التاويل فيها والخروج وليس تنزيلها على ان معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال
بارتكاب المحرمات ان الخاصية في فعل المشتبه مطلقا او اذا صادف الحرام وهي كونها مورثة لقساوة
القلب والتسامح في فعل المحرم فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايضا فيكون
الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابها فقوله وهلك
من حيث لا يعلم معناه وقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم الجهل بالشبهة التي اورثت
فيه القساوة المذكورة او الجهل بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك فلا يدل على تحريمها
ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الظاهر سواء صادف الحرام الواقعي او لا
واما القول بتحريمه في الواقع كما نسب الى بعضهم من عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري فقد
بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي والحكم بحرمته حينئذ
المحرم للحكم بعدم حرمته ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مطلقا بالعقل
والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة
الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله عم دع ما يريبك الى
ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البراءة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه
ويدل عليه ايض قوله م اي الملهم ان تاخذ بالحائطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين
بالبراءة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل

احتج

واما الثاني

والجواب

الاحتياط

فلا يجب بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعين جمعا بينها وبين ما دل على
عدم وجوب الاحتياط كقوله ع فانت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة
بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق
بان خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام
مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان
خبر الواحد اذا اشتمل على شرايط القبول صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مطلقا فروعا كانت او
اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان الخبر المذكور لم يدل على ترك
العمل بما هو محل الريب مطلقا بل الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل
بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله جل شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبراءة عند الجهل
بالحكم اتباع لما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الايتين وقريب منهما الايات
الدالة على الحكم لغير ما انزل الله تعالى حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما
بغير ما انزل الله تعالى فيجب الكف عنه دفعا للخوف عن الوقوع في الحرام ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وبظاهر جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في موثقة حمزة بن طيار لا يسعكم
فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم ع
في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت
لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجه الدلالة
ان هذه الاخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبراءة
وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبراءة لكان ما انب بل اللازم حكمهم ع بالعمل
بالبراءة والاباحة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم
والفتوى من غير علم ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي
علمنا بالاباحة فيما لا علم لنا بحكمه والبراءة مقتضى الادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول

اصح

والجواب

الحكم في الظاهر باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يجوز علينا الحكم بها كذلك ويحتمل حكمه باعتبار
الواقع او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا
يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبراءة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة
لا يلزم استفادة تمامها من نص واحد وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة
في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي مع جريانه غالبا في اثبات غير الاباحة
من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار
الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى اصل البراءة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل
البراءة ح فيرجع الحكم اليه فيتجه لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع او ان
اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها
وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض وعند الرجوع الى الامام ع مع امكان
الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والوقوف تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة
الاخبار وحفظته كما هو المتعين على تقدير تعذر الوصول الى الامام ع كما يدل عليه رواية الرد فلا تدل
على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث واما المقام الثاني فالكلام فيه في
موضعين الاول ان ليشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها ولو مع انحصار
في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا
او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ من حيث قصور الدليل عن التعيين كالاجماع
المركب من القول بالوجوب والاستحباب ومن القول بالتحريم والكراهة او من حيث قصور دلالته
كما في صيغتي الامر والنهي على القول باشتراكهما بين مع المنع من النقيض وبينه مع الاذن فيه وكذا
على القول باختصاصهما بالاول وضعا وبالثاني اشتهارا او تكافئهما ظهورا وعلى هذا القياس نفية
المشتركات وما في معناها او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في مسئلة الجهر عند من لا يعتد ببعض
المرجحات او ادلة دليله كما في لفظ الغناء حيث اختلفوا في معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث
الموضوع كما لو اشتبه الطاهر بالنجس والمطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض
الادلة نظرا لما يجيء في تحقيقه في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى ولا في صورة اشتباه الموضوع كما سيأتي

الثاني في الكلام به

الاول

تحقيق في اقسام الاشتباه

بيانه في اواخر الفصل وانما الكلام في صورة قصور الدليل او الادلة عن اثبات التعيين فيقول
لهاتين الصورتين صورة عديدة منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع وجود المرجح في احدهما
تعيين الاخذ به ومع عدمه نخير في البناء على احدهما الا ان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاخذ
بما لا يحتمله والظاهر عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة اولا وربما امكن ترجيح جانب
النهي من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد عرفت ما فيه في مبحث
النهي ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيرجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء
الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال نبهنا عليه في بعض المباحث السابقة ومنها
ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها
ان يدور الامر بين الوجوب والكراهة والوجه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع
من النقيض المعتبر في فصل الوجوب بالاصل فيثبت الرجحان للترك لانه اصل مثبت لا نعول
عليه وكذا لو دار الاحتمال بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاقتضائية
او ثلاثة منها وحكمه كالسابق الثاني ان يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد
يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاشتغال به في الجملة ويتحقق
فيه الاقسام السابقة فاحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا وانما
الاشكال فيما عداه ومحصل الكلام فيه انه اذا علم اشتغال الذمة بمرتبة ثم شك في اشتغالها
بشيء فهل يصح التمسك باصل البراءة في نفي الاشتغال به او الاشتغال بها اولا وعلى قياسه الكلام
في استعمال اصل العدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيته او شرطيته من بقية الماهيات الموظفة
فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك وخالف اخرون فمنعوا من حجية الاصل
هناك واوجبوا العمل بالاحتياط مطلقا وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بانها
اسام للصحيحة كذلك يجري على القول بانها اسام للاعم وتوهم الفرق في ذلك مما لا وجه له كما
مر التنبيه عليه سابقا ويظهر تحقق جريان الاصل المذكور على الثاني في معارضته لاطلاق
الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعند الشك في مدخلية المشكوك فيه في
صدق الاسم او معارضته لاطلاق الامر بما يكافئه ولا ينهض معه باثبات الجزئية والشرطية

سوا كان

سوا كان المعارض في نفسه حجة كالاطلاق او الاخر او لا كالشهرة بناء على انها قادحة في الحجة وليست
بحجة وكذا الحال فيما لو شك في طهارة الاناء في الولوغ مما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس بغير
بول الرضيع ببعض العصر وطهارة موضع النجو بدون الجهات الثلاث بعيد ذلك سوا قلنا بان الطهارة
اسم شرعي ولم يتحقق في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لمعارض
كما مر وعلى قياسه الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه
المسألة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا توضيحا وتنقيحا ان اصل البراءة وان كان بانحصار
عموم ادلته ناهضا بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالنفسي فيصح نفي وجوب الاجزاء والشرائط
المشكوكة للتوصل الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات
لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار الجزء او فاقدة الشرط فلا يصلح دليلا
على نفي الجزئية والشرطية ليتعين به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالاصل بل نرجح
قضية ثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان بهما تحصيلا لليقين بالبراءة والفرق بين الوجوب
والوجوب الذي نفيناه اولا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم
به فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الاول وحيث ان مرجع النزاع
في جريان اصل البراءة في المقام وعدمه الى جريانه فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه
فالمتجه هو القول بعدم جريانه مطلقا والفرق بين المقام وبين بقية موارد اصل البراءة حيث
يجري فيها او لا يجري فيه ان البراءة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا لا يحصل باتيان
القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لاشتراط حصول
غيره في هذا المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف غير المقام فان البراءة بفعل البعض
منوطة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فيتوقف العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية القدر
المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى تعيين
الاول باصالة عدم تعلق الوجوب النفسي بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت
ولا تعويل عليه عندنا ودعوى ان التكليف الا بالقدر المبين والا لزم التكليف بالمجمل وهو
محال ممنوعة لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف بالمجمل وهو محال ممنوعة لان المجمل الذي

لا يجوز تعلق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل الى امتثاله وظاهر ان المقام ليس منه ولحاق الغائبين
عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه في وجوب الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا
وصل اليهم خطاب دال بظاهره على حصر اجزاء الماهية وشرايطها في امور معينة كما هو الغالب في حق
الحاضرين كقوله صلوا كما رايتموني اصلي فالكلام هنا مبني على تقدير عدمه او المقصود اثبات
حجية اصل البراءة واصل العدم في المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يدل الخطاب على الحصر كما لو ورد
نص بان الركوع جزء من الصلوة ثم ورد نص آخر بان السجود جزء وهكذا كان تمسك الحاضرين باصل
البراءة واصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمسك الغائبين بهما في كونه في محل المنع وقررنا عليه
سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار الباب على ما ذكر من
عدم الزيادة وتلك كون فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف بل لكون شيء فيه
ليتوجه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر الى الظن تحصيلا لليقين بالبراءة كما في ساير الاحكام التكليفية
الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب
العلم عنها ظاهرا او واقعا فليس وجوبها من باب المقدمة تحصيلا لليقين بالبراءة دلالة اثر
على انتفاء الجزئية او الشرطية للواجب مطلقا فان ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار
جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرايط كطهارة البدن واللباس بالنسبة
الى الجاهل وسيأتي لهذا مزيد توضيح ان شاء الله تعالى واما المقام الثالث اعني الشبهة في
الموضوع فاصل البراءة يجري في بعض موارده دون بعض وتفصيل الكلام فيه يجري في مقامات
الاول ان يشتبه الواجب بغير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب في جملة محصورة عرفا وعادة سواء
كان جميع الافراد محصورة ايضا او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البراءة بل يجري اصل الاشتغال
فيجب الاتيان بجملة يعلم باتيان الواجب فيها ما لم يشترك في الصورة حيث لا يعتبر تعيين العمل
فنوى بها ما في الذمة ويعتبر وجوب الاتيان بالجملة بقصد تعيين الواجب ونعت وجه حيث يعتبر
بنية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بعينه وبين غير الراجح وانما وجب الاتيان بها تحصيلا
لليقين بفعل الواجب والبراءة عنه دفعا للخوف الضرر المترتب على ترك المحتمل على تقدير
الاقتصار على فعل البعض فان قضية الاطلاق لا عدم سقوطه بالاشتباه مع بقاء التمكن

من الامتثال فيترتب على تركه على تقدير عدم مصادفته لما اتى به المترتب من تفويت الثواب
واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب في وجوب التحرز عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا
الا ترى ان من علم بتوقف بقائه وحيوته على استعمال احد الدوائين مثلا او علم بعدم ترتب
ضرر على استعمال الآخر واشتبه الثاني بغيره وجب عليه عند العقلاء ان يستعملهما حتى
انه لو ترك استعمالهما او اقتصر على استعمال احدهما بادروا الى ذمه وتسفيهه قطعا والحاصل
على ما يتعلق بالحيوة الاخروية اولى لا يقال انما يتم ذلك في محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل
على التعيين حال الاشتباه وهو ممنوع حيث لا قطع به لانا نقول قد نبهنا على ما يدل على بقائه
ح وهو الطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث تطرق الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل
الى منعه هذا وخالف في ذلك بعض المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه زعما منه ان
ذلك يؤدي الى التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اتفقت كلمة
العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا
بين امور من دون اشتراط بالعلم به تم القول بوجوب الاتيان بالجميع واستلزم ذلك سقوط
قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذي اتفقت
مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل للمكلف الى امتثاله كما نبهنا
عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم وهم اساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف
في نظاير المقام مما يشتبه فيه الواجب والحرام بغير الآخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد
المشتبه او تركها تحصيلا للعلم بالبراءة قبل حكمهم بالتخيير فيما تعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء
التكليف وان التخيير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة على التعليم غاية الامر انه لم يصادف
الواقع سقط عنه لعذره ذهب كثير من القائلين ان الفاظ العبادات اسام للصحيح
الى ان متعلقاتها امور مجملة ولذلك اوجبوا الاتيان بما يشك في من اجزائها وشرايطها تحصيلا
لليقين بالبراءة الى غير ذلك واما ما استدرك بقوله نعم فلا يخفى ما فيه لكلامه السابق فان
حكمهم باستحالته انما هو من جهة لزوم التكليف بالمحال كما صرح به في محله واما ما صرح به من
لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس الاشتراط بقصد التعيين في الطاعة فظهر من بيانه الاشتراط

لان هذا مما لا يقول به الا البعض كما اختاره الفاضل المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على
احالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف يبنى مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية مع ان اشتراط
قصد التعيين في المسائل الظنية كما اعترف به في ظاهر كلامه وهم في تلك المسئلة قاطعون بالاستحالة
فكيف يبنى حكم قطعي على حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين
لانه اعم من الواجب المشروط بالنية والذي لا يشترط بها ومن الحرام فكيف يتم القول بالاستحالة
مطلقا مع ان اطلاق الامر كما قررناه دليل في جميع موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكيف جعل
قيامه عليه مجرد فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط ثبوته المدعى به
ممنوع ثم اقول ان اراد بقصد التعيين في الطاعة ان يعين في قصده ان ما يعين في قصده ان
ما يأتي به طاعة كما هو الظاهر فهذا حاصل في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة
نعم لو منع من مطلوبية المقدمة اتجه ما ذكره من انتفاء قصد التعيين وربما يسرى ذلك الى
الصورة التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا لابتنائه على وجوب المقدمة لكنه تعسف اوضح على تقدير فاسد
ومع ذلك لا يتم في غير ما يعتبر فيه النية بل وفيه ايضا بناء على ما ذكره في مبحث المقدمة من استحبابها
من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد تعيين كونه طاعة نفسية وغيرية فاشتراط
صحة العبادة به مع التمكن ممنوع فضلا عن صورة التعذر كما في محل البحث ثم ان الفاضل المذكور
قد التزم في الموارد التي ورد فيها الامر باتيان جملة تشتبه فيها الواجب بغيره فان الجميع هناك
واجب مستقل لا ان ما وجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وانما عليه واجب لتحصيله
ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا ومن فروع المسئلة ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها
او اشتبه الثوب الطاهر بالنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققنا تكرير الصلوة في الجهات والا
ثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة والثوب الطاهر كما لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف
فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل
وجب عليه ان يأتي بهما الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية
القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الراجح كما في الامثلة المذكورة وقد بينا
الوجه فيه عند بحث المقدمة والا لم يجب بل تخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو

المطلق

المطلق بالمضاف في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الذبائح بغيره او اشتبهت عين النجاسة التي
في المسجد بما يجوز اخراجه منه الى غير ذلك ولو شارك الواجب غيره في الصورة اتى بفعل واحد
عما في الذمة ان لم يعتبر تعيين نوع الواجب في الامتثال به كما لو فاته صلوة واشتبهت بين الخمس بان
فاته في الحضر صلوة ثنائية وثلاثية ورباعية عما في الذمة مرددة بين الثلثة وان فاته في السفر
صلوة ثنائية وثلاثية عما في الذمة مرددة بين الاربع وذلك لما يستفاد من بعض النصوص
صريحا او فحوى من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في ذلك وان كان الاحوط في
الثاني تعيين الجهر ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الظهر ركعتين ثم شك
في انه هل صلاهما فريضة او نافلة منذورة فيجب تكريرهما في وجه قوي ويحتمل الاكتفاء بركعتين
عما في الذمة ومما قررنا يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب واتى باحدهما ثم شك
في ان ما اتى به هل هو الواجب او المندوب وجب عليه الاتيان بالواجب واستحب له الاتيان
بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشتركا في الصورة ولم يعتبر تعيين العمل جاز الاتيان
بهما عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينهما وبين المندوب
وجب الاتيان بالواجب ولحق المندوب حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على القائلين
بوجوب الاحتياط بالثلث فيمن اشتبهت عليه الفائتة بما مر في الاول ان الفائدة في الاتيان
الكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين في
الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باتيان الواجب الواقعي ومجرد التطابق
في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات وان رجح ذلك بان الموافقة
في العدد اقرب في البدلية من المخالفة فيدفعه بان ما ثبت ان يكون الموافقة اقرب البدلين وهو خارج
عن محل الفرض لان الكلام في وجوب قضاء الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يتمسك
به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء والمغايرة الحاصلة في هذه البدلية غير المغايرة
الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها الا انه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب
الخمس لا سيما بعد ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة

فان قضية التعارض التخيير ووجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على انه لم يثبت عند الخصوصية
الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعي فالتخلص بالاحتياط عن ترك
الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعتذر عن ورود مثل ذلك على ما صار اليه من استحباب الاتيان
بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان التشريع انما هو ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد
انه منه والاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن
اثبات الرجحان المعتبر في العبادة بان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء تحصيل
تلك المصلحة ورفع الاحتمال الفوت فضل فوق ما يتنا ولقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
وبنحو قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا الباب اعادة
الصلحاء عباداتهم بعد ازدياد معرفتهم بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في الذكرى
في مسئلة اعادة العبادة بما او بعضها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية وللنظر
في اكثر ادلة الفريقين مجال واسع الا انه انما ذكره الشهيد مع ما ثبت من التسامح في ادلة
السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالصلوة والجواب
الواقعية فلا يضر فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر والاخفات في الرباعية المشتبهة
وان لم يقطع به كما لا يضر فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في قصد
التعيين واما ما اورده على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل
القضاء فمدفوع بان ترجيح الموافقة من جهة الاقربية لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن
القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا تخرج عن محل الفرض وليس ما دلة القضاء
وكما ان المغايرة القضاء في صورة عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص
عنه كذلك مغايرتها لها في صورة الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز
بدليته القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما
ما ذكره من انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط انما
يقتضي التكرير بما يتحقق معه العلم باتيان الفائتة وهو يتم هنا بفعل ثلث صلوة

بسم الله خير الاسماء

لدلالة النص في المقام على سقوط حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير
اشتراطها ساله في صورة عدم الاشتباه نعم لولا النص على ذلك لتوجه القول بوجوب الاربع
بل الخمس ولو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ان يقال لا يشترط
تعيين نوع العمل في النية مع تعينه في الواقع لا سيما في حال الاشتباه فيكفي نية ما في الذمة
وانه يسقط وجوب الجهر والاخفات مع الجهل به موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة
ولما تقرر يعرف ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام على بيانه السابق فضعفه
ظاهر ثم الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه بانه قد يجهل الحكم الشرعي وما
في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المجهولة فتارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة
بعد تكافؤها في المرجحات المقررة ولا اشكال ح في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من
الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكافؤ فيرجح العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصل
ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضد يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح ومثله الجهل بالحكم
من جهة فقد الدليل فيعمل تارة باصل البرائة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم
النفسيين وبين الاباحة ومرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شيء للواجب وعدمها
مع العلم بعدم المانعية ويصار اخرى الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته ومانعيته لم فالتخيير
في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم وجوبه ح ولو بقاعدة العسر
والحرج وقد يجهل موضع الحكم ولهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما الخلو كلام اللغويين
عن بيانه او لتعارض اقوالهم مع التكافؤ وحكمه الاصل في غير ما استثنى كالبلل الخارج قبل
الاستبراء وان كان في تعيينه ثبت التكليف في المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه
بغير الحرام والاتيان بالجميع في الواجب المشتبه بغير الحرام وسقط في غير المحصور ولو اشتبه
مصداق الواجب بالحرام ويعذر التمييز رجحان الاهم ولو تعارضت الامارات الشرعية
في تعيين المصداق كتصادم الايدي والبينات فلتفصيل الكلام فيه محل آخر اذا عرفت
ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام المراجع الى جهل الحكم
مخالف لحكم الشك في تعيين الفائتة الراجع الى جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل

عدم وجوب التعيين الخ ان اراد به نفي وجوب قصد التعيين فهو مناف بظاهره لما اورده
على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه في الامتثال مطلقا وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه
بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف للاصل كما عرفت وانما دليل ثبوته اخبار التخيير وان اراد
ذلك بعد الاختيار ففيه ان التخيير انما هو في الاختيار لا في الفعل فاذا اختار العمل باحد الدليلين
لزمه مقتضاه ولا تخيير بين المدلولين واما عن الثاني فبان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل
بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم بفعل الواجب واجبا وان كان غيريا اذ الواجب
النفسي بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب النفسي ولو اجمالا فيتوقف وجوده على العلم
ضرورة ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم
لان مقدمة المقدمة مقدمة فيجب بوجوبها وليس لعلم مقدمة مقدمة للاتيان بما هو
واجب واقعا لامكانه بدونه ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك كل واجب تاركا لواجبين
واما الاعتذار الذي ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقف رجحان
تحصيل المصلحة لفعل البناء على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع فلا يتم قوله فاذا ثبت
خلوه عن التحريم الخ وبالجملة هناك امران احدهما [احدهما] ان الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة
الواقعية جائز خال عن وصمة التشريع والثاني انه كلما كان الفعل كذلك فهو مستحب للوجوه
التي ذكرها ونحن نمنع صحة الصغرى بالنسبة الى العبادات المحضة التي لم تثبت رجحانها ثم
الاعتذار المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بالوجوب
الجمع لا يقول بوجوب الاتيان بكل واحد على انه من الدين واقعا بمعنى انه الواجب النفسي واقعا
بل لاحتمال كونه هو واما ما احتج به على اثبات الاستحباب ففيه واضح اذ مع اعتبار قصد التعيين
في الطاعة واعتبارها في العبادة يمتنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند عدم
قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انها لو
حصلت بدونه لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان
يكون مبنى ذلك على احتمال عدم اعتبار قصد التعيين مع اشتراطها خلافه لكن يشكل بانه ان اريد
بالاتيان بالبناء تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع اشتراطها اعتبار قصد التعيين واما

بسم الله خير الاسماء

الاحتجاج بالاية ففيه ضعف واضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شانه ان يكون
حسنة وان اعتبر به ما يصير قربة بالفعل فلا يتناول الاتيان بالواجب الواقعي بعد صيرورته مجهب
الظاهر حراما او مشتبها بسبب البينة وطرو الاشتباه وبالجملة شمول الاية لفعل الواجب الواقعي يتوقف
على ثبوت رجحانه في الظاهر فاذا توقف ثبوت رجحانه في الظاهر على شمول الاية كما هو قضية الاستدلال
بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل البناء مبني على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق في الاية
العنوان الحسنة انما يثبت في الظاهر لحوقه لما علم اندراجه فيها لا لما احتمل فيه الاندراج ومثله
الاحتجاج بالرواية فان كون الاتيان بالباقي مما لا ريب فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد
التعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما
قد يجب وله موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها ان تشتبه المندوب بالمباح
فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التعيين او تعسره تحصيلا للعلم المندوب باتيان المندوب
كما مر في الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن الفعل من العبادات المحضة لم يبعد جواز الاتيان
بقصد الحصول الامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب
في الامتثال فيقع كل منهما على وجهه والا اتجه المنع ثم العبرة في صورة الحكم بالاستحباب باتيان
فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل فرد اخر منه سالم عن الاشتباه ولو بثبوت
الاستحباب التعييني في الجمع والا اتجه المنع ومثله الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي المطلوب
التخييري بغير المطلوب ولم يشتبه الاخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه
عند عدم احتمال التحريم مع دلالة دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه
استقلالا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من ترجح
عدم وجوبهما فيستحب الاتيان بهما من جهة الاحتياط تحصيلا ليقين البراءة من جهتهما او
ترك ما يحتمل تحريمه عند احتمال عدم الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالاخذ
في سوم المؤمن ومنها الجمع في موارد التخيير لتعارض الادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة
والقصر والاتمام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول البراءة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها
به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لها مع قراءة السورة او فعل الجلسة

بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعادة على جميع ما يحتمل اعتباره في
الصحة بل يكفي الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسة الاستراحة
في صلوته استحب له اعادتها معهما ومع احدهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع
احديهما وثانيا مع الاخرى وثالثها معهما كان ايضا سائغا الا ان يستشكل بما ورد من انه
لا اعادة في الاعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب وبالجملة فالمعتبر
في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه
اولا فلا تساوي فلم يعقل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط
عن الميت باعادة صلوته مع الوصية وبدونها مع عدم العلم بجهة الاحتياط ليحافظ عليها
في الاعادة والزام النائب بمراعاة جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق مما لا يساعد عليه
العمل المعروف ويمكن التفصي بان الموصي انما يوصي بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته لما عنده
ما الى بر من احتمال عدم مصادفته الواقع والنائب يأتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله
عنه هذا ويمكن القول باستحباب الاتيان بالصلوة اليومية للميت بدون نية القضاء عما
في ذمته ايضا كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره الاشكال في الوصية بها مطلقا وفي جواز
اعادة الصلوة ايضا لفوات بعض محتملاتها كالاقبال اشكال وربما يستانس الجواز من نحو
ما دل عليه بعض الموارد كاعادة المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء الثالث ان يشتبه
الحرام بغير الواجب بحيث يعلم دخوله في جملة محصورة بالبيان الذي سبق والحق عدم جريان اصل
البرائة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع دفعا للخوف الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه
هو المحرم فان قضية عموم النهي ثبوت التحريم حال الاشتباه ايضا فيترتب عليه اثاره على تقدير مصادفته
ولبعض المتاخرين في هذه المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه ثوب مملوك
بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب احدهما مغصوبا
جاز استعمال الجميع ما عدا واحد منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويه
واستعمال الباقي وربما تعدى بعضهم فاجاز استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتجوا على الجواز بالقصور
بصورة عدم الحصر اذ لا يلزم الحصر فيه بالمنع وبعموم قوله كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال

بسم الله تعالى

حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام وبان القدر الثابت حرمته تناول
ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب اجتناب الجميع
الحرام بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان مقدمة الحرام حرام
وبان الحكم على الجميع يوجب الحكم عليه بما هو حرام قطعا وهو باطل فيتعين الاقتصار على الحكم
عليه بقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة الجواز واما عن الوجه الاول فببيان الفرق بين
المقامين بلزوم العسر والحرج في التجنب عن غير المحصور فيكون منفيا بما دل على نفيهما عن الشرع بعد
التنبيه بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل ولعلنا ما اورده بعض المعاصرين بان العسر
والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور ايضا كما اذا لم يكن هناك ما يوجب استعمال البعض وقد
يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم
دون غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان
العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتبان عليه على قدر ترتبهما عليه ففي غير المحصور
لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب الاجتناب عن ملاقيه ثابتا
على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما يزيد منه على قدر الضرورة لوضوح ترتبهما على تقدير تجديد
رفع المنع بانتفائهما ايضا لعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في عامة الاحوال او اغلبها
لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور لندرة الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فلا يدل
رفع المنع فيه بدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا اجاز الثبوت ويؤيده نحو
بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة
او نجاسة او غيرهما الى هذا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار
الدالة على نجاستها في اعتذار المعاصر المذكور عنه بانه تاسيس للحكم ورفع لا رفع لحكم ثابت و
بينهما فرق واضح غير واضح لان ما يصلح للتاسيس والدفع في مثل المقام يصلح للرفع ايضا سلمنا
لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم
بصورة الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من انه مبني وجوبه على التحريم المستتبع
لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض فاذا دفعنا عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار

هو الغفور الرحيم

الوجوب واما على الثاني فيحمل الروايات على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة قيام امارة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله ويقاء يؤيد الثاني قوله في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهو اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان المشتبه في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكورات الا انه في المقام بقرينة الحمل يقتضي اختصاص الحكم المذكور عليه قبل بنظاير م التي ينفتح فيها وجراثيم الشبهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام اخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل والنقل بل اقول التحقيق ما ذكروه من عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة مما يعرف من ضرورة دين الاسلام بل ضرورة ساير الاديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى رفع العصمة عن الاموال والفروج والدماء اما على القول الاول فيما لو تعدد الفاعل او كثرت صور الاشتباه الى ان صادف الحرام فيجوز لجماعة اجتمعوا على ارغفة مغصوبة فيما اذا وضعوا بينها رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه بينه وبينها ولو بعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم رغيفا او دراهم مغصوبة وضعوا فيها درهما مباحا ان يتصرف كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادفوا امرأة واشتبه على كل واحد منهم كونها زوجة او اجنبية ان يحل لهم وطؤها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة والا فبدونها ولو على طريق الاجتماع بقدر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها لغير واحد منهم مع تمكنها وعلى هذا فلو عقد اثنان على امرأتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختار واحدة ويستمتعا بها حتى بالوطي مع تخلل العدة حيث يجب وليس لاحدهما منع الاخر وفيما لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان يجوز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد كذا لو اراد وطي اجنبية جاز له ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم يأتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان يصادفها ومثله الكلام

فالمال

بسم الله ...

في المال او النفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك مطلقا فيجوز لمن كان له زوجة في دار او بلد ان يطأ كل امرأة يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقدها الا ان يأخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية على خلافه وان يحل لواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء كما وقع من البعض فناشئ عن قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان كان الحكم في البعض اكد فان ذلك لا يصلح فارقا لتحقق مثله في الاموال ايضا وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج الى البيان الا ان قياد بعض فروعه ربما يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنه سرى الوهم واما عن الثالث فبما سبق تحقيقه من الحجة على القول المختار ولا نطيل باعادته واما حجتهم على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام ففسادها في غاية الوضوح لان ما ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على الشخص معاصيه ان يراجع ما تناوله تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة بينه على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي فتحصيل العلم به بعد وقوعه على وجه لا يأبى حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا غبار عليه كما لو اشترى احد ما لا وتصرف فيه ثم بعد ذلك تفحص فعلم بكونه مغصوبا فانه لا يكون غاصبا بذلك وان علم او ظن حال التفحص بادائه الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري فممنوع اذ الفرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالتعيين وهو منتف حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة مسببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه ثانيا من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام ممنوع بان الحاكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية الحرام الا ان القول الاخر مشارك له في هذه المفسدة فان قولهم بحلية كل واحد على البداية حكم بحلية الحرام ايضا لان من جملة تلك الاحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذر بان الجهالة تفيد حليته في الظاهر توجه الاعتذار به على القول الاخر ايضا والفرق تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز فيكون جائزا لا محالة لكن العزم على فعل الجميع

غير جاير لانه عزم على فعل الحرام ولو في ضمن الجميع مع مضادة فرضه فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على الحلال اذ الحرمة الواقعية في البعض ثابتة لا انها في الظاهر بناء على ما ثبت ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم بالجميع ابتداء ولجواز حدوثه العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاحكام انه تخلص في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد انها لكل امر مشكل ولورودها بالخصوص في بعض الموارد كالشاة الموطوءة المشتبهة بغيرها في قطيع من الغنم والجواب ان عمومات القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها حتى لا تكاد تشبه شيء بالمجملات فلا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعدها امارة يرتفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها اصلا وقاعدة وانما هي في بعض الموارد ولا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا الثالث ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرهما بحيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخوله في محصور عرفا وعادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعدة اطلاق الخطاب وعمومه ولا ريب على شموله لمثل تلك الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا يشتبهان مع امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التمييز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاهم كما لو اشتبهت الاجنبية بزوجته التي يستحق الوطي او المضاجعة فيجب التجنب عنها ولو تساويا فالتخيير وكذا لو شك في المساواة لامتناع الترجيح من غير مرجح

تذنيب

ومما يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال او النساء فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما [illegible] فيجب عليه تحصيل اليقين بالبراءة بالاحتياط واما احكامه الراجعة المعيرة فيجوز التمسك [illegible] في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة ولا يجوز قتله في الحدود ومضاهاتها الحاقا له بالرجال على درئها بالشبهة ويحكم ببقاء ملك لمن يعتق عليه على تقدير كونه ذكرا وببقائه على

ملك

والجواب

الثالث

الرابع

بسم الله والحمد لله رب العالمين

ملك من يعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له استخدام المملوك في الفرض الاول وان لزمه الانفاق عليه ونحو ذلك ولا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بينه ولبن منكوحته الشبهة وفي الحاق ولده به سواء ولده او ولد له اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل به كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو الذي الزام الشهيد ره له في الذكرى على وجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات خلا التدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه في مبحث الاستصحاب اتجه في المقام التفصيل في ذلك فيجري اصل البراءة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق الدماء الثلثة للدم الخارج وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل ذلك علامة للحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته الاجانب ولو في الصلوة بناء على منعه في المرأة لان فسادها به مقصور على صورة العلم وبهذا لو اجهرت المرأة حيث ترى عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لم يبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى فيما يجب على الرجل الاخفات به اتجه البطلان لعلمه بالاخلال باحد الشرطين ومن القسم الاول ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكوريته التي هي سبب المنع ومن القسم الثاني وجوب ستره في الصلوة كالمرأة تحصيلا لليقين بالبراءة وكذا تركه للبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين احرامي الرجل والمرأة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا باصالة التحريم الثابت قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال والنساء في غير ما استثني عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر عورتيه ويحرم على الناظر النظر اليهما عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابته الا بحصول الامرين لها او الانزال مع احتمال الحكم بها لصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول والانزال ما يثبت للرجل وفي نجاسة ما استنجاه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم نحكم بالطهارة ايضا مع تحقق مسئلة بالنسبة

بسمه تبارك وتعالى

الى المخرج الاخر كما في المشتبهين **فصل** ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل
وقد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل البراءة من وجه لجريانه في نفي الاحكام التكليفية التي يجري
فيها اصل البراءة والاحكام الوضعية التي يجري فيها اصل البراءة والاحكام الوضعية التي لا يجري
فيها وان جرى فيما يترتب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي يجري
فيها اصل البراءة هذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر
المحقق في المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده
بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص والتتبع اعني العلم الشرعي فلا ينافي المذهب المختار
اذ لا يقول بالحجية بدون ذلك كنظائره من سائر الادلة ويحتمل في كلام غيره ذلك كما نبهنا عليه سابقا
ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصالة البراءة وموارد حجيته كموارد حجيتها ويدل على حجيته في
موارد حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل
واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فما مر ان الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق له في اقسام الاستصحاب
كما مر نقله لان الحكم المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق واعلم ان اصل العدم
المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا في الموارد التي يثبت
لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية واثبات
كونها هي المجردة عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر في اصل البراءة فان استصحاب عدم اعتبار
الشارع اياه باحد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم هو المجرد عنه الا بواسطة تقدم
عادية هي العلم باعتبار الشارع في تلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي
لا يقول بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات حجيته في نظائر
المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية المترتبة
عليه خاصة وكون الواجب مثلا هي الجملة المعلومة ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم
اعتبار الشارع للامر المشكوك فيه بل من لوازمه العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب والشرع تنزيل
تلك الاخبار على ذلك ان النسبة اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين
بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فتناول اللفظ لاحدهما كتناوله للاخر

وقضية ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير حكم لاحدهما على الاخر لكن المستفاد من مورد
تلك الاخبار وسياقها كما سيأتي تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي او لا على استصحاب عدم
ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا دليل وسيأتي لهذا مزيد بيان في ذيل بحث
الثاني الاستصحاب الثاني عموم ما دل من اهل الترديد عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي مر ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي
خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم
اشتراطها بالعلم لا ينافي تعميمها الى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك ثم دائرته بحسب الدليل الثاني
لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضعية حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان
المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها
مما يترتب عليه احكام شرعية عملا بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي صرفه هنا عنه اذا الوجه الذي
ذكرناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولو لا ذلك لا
لتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح مما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان
استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا هذا تحقيق ما ادى
اليه نظري سابقا والذي ادى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار
الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع
الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على رفع نفس الحكم
وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية مما فطلما يقرر عند الاصحاب من ان احكام
الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه ويرتب
احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين او المنفعة
باقسامها المقررة والضمان والخيارات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير
والمجنون والجاهل والغافل الا فيما شذ وندر وبالجملة فالذي يظهر اتفاقهم على ان الاصل
في الاحكام الوضعية عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا الاصل في بعض الموارد النادرة
انما هو لدلالة دليل عليه بالخصوص ثم نوكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزئية والشرطية ومنافى عنا[ها] بالنسبة الى ما شك فى انتفائه بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية
والشرطية فى الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط
فان عدم جزئية الجزئى بمعنى كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب فى عدم جريان اصل
العدم بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر فى مرتبة اصالة عدم وضع
الاقل واصالة عدم وضع المقيد فى مرتبة اصالة عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الاجمالى
بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار فكذا ما يرجع الى ذلك مما لا يغايره الا بمجرد المفهوم
سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء فى ان الجزئية والشرطية لا يستدعيان وضعا مغايرا
لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط وعدمهما
من الحكم الشرعى مبنى على مراعاة هذا الاعتبار والا فليس عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع
والرفع فى الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب فى ان الجزئية والشرطية كما ينتزعان من اعتبار الجزء
فى الكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايض
حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل
بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما لا على التعيين
فيسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما فى معناها فبقى الاحتجاج برواية من عمل بما علم
كفى ما لم يعلم بتوجيه القدح الى دلالته بان الظ مما علم ما علم من المطلوبات النفسية دون
الغيرية والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرايطها ليس اتيانا بما علم انه مطلوب بنفسه
فلا يندرج فى عموم الرواية سلمنا لكن معنى ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته او شرطيته
ولا ريب فى العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدمة فلا يندرجان فى عموم
ما لم يعلم فاتضح مما حققنا ان المستند على حجية اصل العدم فى احكام الوضع منحصر فى الاستصحاب
وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق هو القول
بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما والوجه فى عد هذا الاصل من الادلة العقلية
بحسب بعض موارده مما يستقل العقل باثباته كما عرفت ومثله الكلام فى عد الاستصحاب منها
واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئلة اصل العدم

بسم الله تبارك وتعالى

ويرجع فى موارد التكليف الى اصل البراءة ايض واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب
العدم السابق فى الزمن الذى يشك فى حدوثه فيه ثم هذه الاصول انما يعتبر فى الاحكام الشرعية بالنسبة
الى المجتهد الذى لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا يعتبر فيها غيره فى ذلك واما بالنسبة
الى الموضوعات العادية فهى معتبرة فيها فى حق الجميع مطلقا وان توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع
الأول الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم فى حجيتها امورا الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا
لحكم شرعى من جهة اخرى فينبغى ان يترتب الحكم المخالف للاصل وذلك كان يقال الاصل عدم
وجوب الاجتناب عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية
حيثما يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول الثلثة فى هذه الموارد يوجب اثبات حكم
شرعى من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقى او النجاسة الثانى ان لا يتضرر باعماله مسلم كما لو فتح
انسان قفص طاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان اعمال
اصل البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه فى قاعدة الاتلاف وعموم قوله لا ضرر
ولا ضرار فان المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع فلا علم ح ولا ظن بان الواقعة غير منصوص حكمه
فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعى بالضار ولكن
لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغى له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وللعز الكف
عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك باصل البراءة فى مثل هذه الصورة غير معلوم فيشملها عموم قوله
اذا جاءكم ما لا تعلمون فها وضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد عليه الفاضل بان الرواية كما تدل
على المنع من الحكم فى الصورة الفرضية كذلك تدل عليه فى غيرها والجواب بانه فى صورة عدم الضرر
يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل عليه مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف
الثالث صورة الضرر اذ كون التكليف ح تكليف الغافل غير معلوم لعلم الضار بالضرر وبصيرورته سببا للاتلاف
مال المحترم واشتغال الذمة ح فى الجملة بما هو مركوز فى الطباع الثالث ان لا يكون جزء عبادة مركبة
بل كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف
فيه منصوصا لا معلوما بالاصل اقول اما الشرط الاول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه
فيه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا على الاخر وبين غيره فيسلم ما ذكره فى القسم الثانى

ودونها القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون من حكم احدهما اثر عاديا للاخر من غير توسط
امر عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ماء مستصحب الطهارة فان قضية ذلك
عدم وجوب الاجتناب عنه ووجوب الصلوة ايضا اذا فرض تعذر ظهور غيره لا اشكال فيه وكذا لو ملك
مالا كثيرا او شك في كونه مديونا بدين يستغرقه فان اصالة عدم ثبوت الدين عليه يثبت الاحكام
التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب عليه نفقته وقدمنا التنبيه على وجه ذلك
مضافا الى ما سبق ومما ذكره من امثال المشتبهين في القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين في اثبات
وجوب الاجتناب عن الاخر الا بتوسط امر غير شرعي وهو تعيين ملاقاة النجاسة اياه فلا سبيل
الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه حكمه الشرعي بل والاصل الا التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع
احدهما كما ياتي ومما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الاخيرين ايضا فان الماء المشكوك في كريته قد يكون
معلوم الكرية بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصانه شيئا منه او نقصانه بما يزيد
على القدر المعلوم من زيادته على الكر وان علم بنقصان ذلك المقدار وح فلا اشكال في اعتبار اصالة
بقاء الكرية وتحكيمه على ساير الاصول وقد يكون معلوم عدم كريته بحسب الزمن المتقدم على الشك
ويكون الشك من جهة احتمال الزيادة ولا اشكال هنا ايضا في تحكيم اصالة عدم الكرية على اصالة
عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته بالملاقاة واما اذا علم بحصول
الكرية ووقوع النجاسة وشك في المتقدم منهما فقد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر فيحكم
باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه اذ لا علقة بين الحادثين فيحمل
زمن العلم بحصول الاخر فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة
عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع
كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو حال الملاقاة فلا ينجس به وكذا لو علم
عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها لها واوضح من ذلك ما لو علم بعدم تقدم النجاسة
وشك في مقارنتها وتاخرها او علم بعدم المقارنة وشك في المتاخر منهما لسلامة اصل الطهارة
عن المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا يوجب تطرق مثله في مسئلة من
علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما فينبغي ان يحكم فيهما بالطهارة مع العلم بتاريخ

الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم
الشرعي المترتب على اصالة الطهارة هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه
ابتداء فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة
فيها عدم وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بتوسط امر عادي و
هو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه واما
الشرط الثاني فقضيته ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقضي باثبات التكليف
واعمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل
العلم او الظن بعدم النص مط بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند العامل به على خلاف حكم
الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه باحد الدلالات الثلث ثم لا ريب في
ثبوت التعزير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حتى يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا
وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث
لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البراءة من العقل والنقل
معلومة الشمول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد
مر ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة اصل البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية لانها محمولة على التوقف
عن الحكم الواقعي اذ قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير وعدمه مع تسليم
عدم ما يدل على الاشتغال فيها لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ودعوى ان اشتغال
ذمة الضار مما هو مركوز في الطباع فاسدة لانه ان اراد بها طباع العقلاء واهل الشرع فهو
خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة فلا يصلح وجها
لمنع اعمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك ان تقييد الضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان
له ولغيره ولعله تمثيل به واما الشرط الثالث فتنجيه كما عرفت لكن لا وجه لتخصيص الاشتراط بالجزء
بل يجري في الشرط والمانع ايضا كما مر واما ما استدل به على نفي جزئية ما شك في جزئيته
من الادلة النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة الى ما يندفع
الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا سابقا **فصل** الاستصحاب وهو عبارة عن ابقاء ما

الاستصحاب

بسمه تبارك وتعالى

ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالموصولة ما يتناول الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبراءة حال الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان واخواتها وما يقال من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية فكان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون مراده في الاستصحاب المعتبر عنده والمراد بمعلوم ثبوته ما يعم معلومية بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظاهر قد تستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لان العمل بالمقطوع به امر معلوم حال الشك من جهة القطع وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار الاول دون الاخر وباحتمال البقاء واقعا او ظاهرا احتماله ظاهرا او واقعا مع قطع النظر عن وجود حجية الاستصحاب فلا يرد عليه انه ان اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو معلوم لادلة الاستصحاب فيدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب البقاء فلثبوته باليقين لا بالاستصحاب لاختصاصه عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقاؤه واقعا فان ما علم بقاؤه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه الى الاستصحاب وهو متداول بين الفقهاء ودفع هذا يوجه عن الحد لا يخلو من ارتكاب تعسف ويحتمل هذا بعضهم ابدل الاحتمال بالظن تحقيقا لمذهبه في افادته للظن وسننبه على ما فيه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء اما لا بناء في حجيته ولا لعده من الادلة

اما الاول

فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن حجيته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا ابتناء عليه الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يتبين ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث الى غيره استطرادي من ابقاه لعموم الادلة واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة

اذ عرض هناك

اذ عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف في المثالين الاخيرين او كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او في خصوص مورد وبنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية مما لا وجه له

استصحاب حال الشرع

والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي ثبت بمستند شرعي سواء كان اجماعا او يقال له استصحاب حال الاجماع او غيره كالضرورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي في الصلاة التي تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد به ما يعم العرف بانواعه كما اذا ثبت اللفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب فهذه اقسام اربعة وان استصحاب حكم الدليل

استصحاب حكم الدليل

راجع الى استصحاب حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص في العام والمقيد في المطلق وعدم القرينة الصارفة فيما يحتمل المجاز ويمكن التمسك في الاول باستصحاب حال الشرع ايضا وينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب ما يكون من شأنه البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك فهذان قسمان ان ضربتهما في الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضربت فيهما اقسامه الاربعة اللاحقة باعتبار انقسام موجب الشك في البقاء اليها كما يأتي التنبيه عليه في اثناء البحث ارتقت الى اثنين وثلثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب على ما نقل على اقوال

ثالثها

ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر دون قدح العارض فلا يعتبر حكي عن بعض المتاخرين

ورابعها

ورابعها التفصيل بين ما اذا شك في طرو ما علم رافعيته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم بطروه وما يحتمل كونه كذلك الرافع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر وهو ما ذهب اليه الفاضل الشرواني في الذخيرة في بيان الكر المسلوب اطلاقه بممازجة المضاف النجس

وخامسها

وخامسها التفصيل بين ما اذا ثبت استمراره الى غاية معينة عند الشك في حصولها او في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر وهو ما ذهب اليه الفاضل الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات فاثبت حجيته في النفي ونفيه في الاثبات وهو ما ذهب اليه الحنفية على ما حكاه التفتازاني في بيان ما حكاه

هو الكافي المعافي

العصمة عنهم وسابعها التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من ثامنها اذ لا فرق بينهما الا في الاباحة وغير الحكم حيث لا تعارض لهما في الاول وفي الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة والتسامح في النقل وتاسعها عكس ذلك وعاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض المعاصرين وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع وبين ما ثبت به فلا يجري فيه والتحقيق عندي في المقام قول ثامن عدد الميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقاؤه في الوقت المشكوك بقاؤه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني وقضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كحيوة الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحدثية وما في معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وحلال العين والزوجية الدائمة ونظايرها فان المستفاد ان الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يدوم لو لم يمنع من بقائها فيصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة وباستصحاب النجاسة في الماء القليل المنفعل اذا كمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة في البيع بدون العقد او مع الهبة والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقت ونحو ذلك كان الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية المؤجلة والزوجية في المتعة والتحليل المؤجل اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان هذه الامور بقاؤها الى اجلها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذلك بالنسبة الى الاجل المعين كدخول الليل واهلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو بقاء الوقت السابق دون الحكم المتعلق به وان استتبعه ولا يغني عن الاستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما نقول في محله من الامور المتصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن ما يوجد منه لا يمكن استصحابه بل يغني باستصحاب وجود الكيفية المقارنة للزمان المحدود بحدله بعنوان مخصوص كالزمان كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما كان مقتضاه البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو وصول الشمس اليها عند بلوغ الافق الى احد الجانبين وكذا

سابعها

وتاسعها

وحادي عشرها

الكلام

بسمه تبارك وتعالى

الكلام في استصحاب الليل المتقدم على الفجر وبهذا يتضح الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال واما اذا كان الشك في تعيين ما يجري فيه الاستصحاب اذا لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الابعد بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك في انقضائه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدء العقد كما اذا استاجر داره سنة ثم شك في انقضائها للشك في مبدء الاجارة لانه وان امكن التمسك باصالة تاخر الحادث في تعيين تاخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما سننبه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء فاتضح مما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية لا يصح الى الغاية المتاخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع بخلاف الغاية الغير الزمانية وبعض ذلك لانا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم والامر الثابت وهذا المعنى مما لا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس وقوله اكرم زيدا الى ان يفسق فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بدونه بخلاف الغاية الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المعنى هنا الاستمرار لولا تحقق وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة حيث اختلفوا في امتداده الى الزوال والى الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى اخر وقت الفضيلة او الى الاجزاء فلا يصح لما مر قول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة عن التقييد بغاية لكنه من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل موقتا بغاية زمانية وشك في مفهومها كالغروب اذا شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في تعيين احد الامرين صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كما مر وما جرى بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده لا الى امد رافع كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستدام في حقه ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق

الاجتهاد فيتجه ان يتمسك للاول بالاستصحاب وايضا الاجتهاد المعتبر امر وجودى فيستصحب عدمه الى ان يتحقق
لثبوت مقتضيه مع الشك فى تحقق الرافع لعدمه هو مقتضى الوجود وكذلك فى الفتوى فانهم اجمعوا على
حجيتها وجواز التعويل عليها اذا استجمعت الشرائط وانتهاضها مستدلا به على ذلك ما لم يمنع منه
مانع اختلفوا فى ان زوال التذكر للدليل او موته هل يمنع من ذلك اولا فيصح التمسك للثانى
بالاستصحاب قلنا اذا قام الاجماع على ثبوت حكم فى الجملة ولم يقم دليل على بقائه الى ان يرتفع رافع
ثم شك فى استمراره وعدمه لم يتم فيه التمسك كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته فى الجملة واختلفوا
فى فوريته وعدم فوريته فلا يتجه التمسك الثانى بالاستصحاب وان استدل به بعضهم وكذا خيار
غبن المبيع فى السلم ونحوه وقس على ذلك الحال فى نظائرها هذا واعلم ان المحقق قال فى اصوله اذا
ثبت حكم ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام
يفتقر الحكم فى الوقت الثانى الى دلالة حكى عن المفيد ره انه يحكم ببقائه على ما كان ما لم يقم دلالة
على نفيه وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم على احد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل
فى الصلوة فقد اجمعوا على المضى فيها فاذا راى الماء فى اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا
للحال الاول او يستانف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال
بالثانية ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين واجاب عنها ثم قال والذى نختاره
ان ينظر فى الدليل المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم
كعقد النكاح فانه يوجب حل الموطوءة مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الالفاظ التى يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال الوطى قبل التلفظ
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده كان استدلالا صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد
اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا
بالمقتضى ثم قال لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع
العقد اقتضى حل العقد لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى دوام المقتضى لا الى دوامه
فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعنى امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى اقول يستفاد من كلامه

اخير الفرق بين الحكم الشرعى المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم ووجد الشك فى وجود ما
لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب انما يعتبر فى الاول دون الثانى فيمكن تنزيل ما اختاره اولا من
الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا وعلى هذا فقوله فى بيان القسم الاول
وان كان يقتضيه مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت لا يزيد قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى
حل الوطى لا مقيدا بوقت ومنه يظهر ضعف ما زعمه بعض الافاضل من كلامه صريح فى ان مراده بالاطلاق ان
يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد فى نفسه كما سيشير اليه وكذا يظهر ضعف
ما زعمه صاحب المعالم ره فى قوله والذى نختاره الى اخر من انه رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول
الاخير يعنى قول المرتضى ره وذلك لان المرتضى ره صرح فى طى احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار
الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحال الاول فان دل على ثبوته فى الحالين حكم به والا فلا فاعتبر
فى بقاء الحكم فى الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزم على هذا ان لا يحكم ببقاء الملكية
بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل على ثبوته بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة
الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفى بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية
ما لم يمنع منه مانع مع ان كلام المحقق على اطلاقه يرجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت تمام بيانه
انه خلاف الظاهر من بيانه ثم المستفاد من بيان المحقق ان المقتضى للحكم بمنزلة الدليل عليه فى وجوب
الاخذ به عند عدم ثبوت معارض رافع له وهذا فى محل المنع لان اقتضاء المقتضى شأنا مقيد
ومعلق او مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فى حصول الشك فى حصوله واما الحاق
بالدليل فى وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل
غالبا نفى وجود المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقتضى
فى المقام مدفوع بان علية الجامع ليست منصوصة ولا منقحة وهى فى الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة
وهى غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل فى كلام المرتضى ره على ما بينا ولما المقتضى للحكم وافق كلامه
المحقق فيتحد القولان الا انه بعيد عن سياق كلامه واعلم ان ما اختاره المحقق فى الاستصحاب وان كان
قريبا الى مقالات الا انه يغاير تمام وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب فى غير الحكم الشرعى
وانما ذكر التفصيل المذكور فى الحكم الشرعى جريا للكلام على مقتضى المقام الثانى انه لم يعتبر فى الحكم

الثاني

الثالث ان يكون مقتضيا للدلالة للبقاء ما لم يمنع منه مانع ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن
انما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا لاخبار الباب لما ستعرف ان ادلة الاستصحاب
عندنا مختلفة مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موردها الخاصة
الرابع انه يعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الشك يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان في تعيين الوقت
مفهوما او مصداقا قادون غيره ويمكن تنزيل كلام على وجه يرجع الى ذلك اذا عرفت هذا فقلنا على
حجية الاستصحاب المقام الاول لظواهر الاخبار والمعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما يأتي
في حجية المثبتين وعلى عدم حجية في المقام الثاني الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على
حجيته عن افادات فيه وسننبه على ذلك عند ذكرها حجة القائلين بالاثبات وجوه الاول
قضاء صريح العقل بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل
طرق معاش الانام فان ارباب الصنائع والاعمال انما يتعاطون طلبا للاصول الى فوائدها
والبلوغ الى ثمرتها ولا ريب في ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل
الفوائد عليه بل اذا تاملت وجدت ذلك في جميع النفوس حتى النفوس الصامتة الا ترى ان البهائم
عند الحاجة تطلب المواضع التي فيها ماؤها ومرعاها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى
اوكارها ومأويها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركوز في ذاتها من البناء على بقاء ما ثبت عدم
والتعويل على استمراره ما فارقته ويرد على هذا الوجه اشكال لان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب
في تلك الموارد ونظائرها ليس على نفس الاستصحاب بل على الظن الناشئ منه من حيث كونه ناشئا
منه بل على الظن الناشئ منه من حيث كونه ظنا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدما فلا يثبت
به حجية الاستصحاب وجواز ان تعويلهم في تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مطلقا لا ينافي
تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفه فيها عليه وقد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة
لنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجة بل المفيد للظن وهو مما
لا مدفع له عما يعتبر في حجية الاستصحاب فيلزم على احقيته الدليل من المدعى والثاني ان اعتبار الاستصحاب
في الامور العادية التي لا يستقيم النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم
فيها الانسان بدونه كمطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ويلزم من اعتباره

في الاحكام الشرعية نعم اعتباره في بعض الاحكام مما يستقل به العقل كجواز الغائب في حكم بمضي
تصرفات وكيله ووجوب الانفاق على عياله من ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك لما دل
انما لعلهما انتهى ذلك الى فساد النظام كما ان يستقل في حجيته في بعض الاحكام نفيا واثباتا كاستصحاب
البراءة حيث يشك في التكليف واستصحاب الشغل المعلق حيث يشك في البراءة على قبح التكليف
من دون بيان في الاول وعلى وجوب دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجيته في سائر الموارد فلا يتم عند
التحقيق الا بالالتزام بالاخبار وفعل هذا يمكن ان يكون في عد الاستصحاب من الادلة العقلية نظر الى حجية
ولو بحسب بعض موارده مستفادا من العقل الثاني ان المقتضي للحكم ثابتا والكلام على المانع لا يصلح
للرفع لان مرجعه الى احتمال التجدد وما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتدافعان ويبقى الحكم
سليما عن المعارض وفيه نظر الرابع لان ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال تجدد زوال الحكم تحققه معه
بصفة الاقتضاء فغير سديد لان زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم
لتحقق الاقتضاء ضرورة ان الامر القسبي لا يتم بدون المنتسبين فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما
وان اريد تحققه بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضي لا يستلزم بثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع
والتقدير كونه احتماليا مع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض
باحتماليه من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار اصلا ضرورة صحة اجتماعهما فيه والتعارض
في الثاني وكذا ان اعتبر بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو
المتداول في موارده اطلاقه او لا نسلم ان مقتضى احد احتماليه يغاير مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه
بل يشتركان في اقتضاء الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في انهما لا يتحققان فكيف يتصور
بينهما التعارض الذي هو به تحقق المتعارضين ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لكان اخص
من المدعى لانه يقتضي حجية الاستصحاب حيث تحقق المقتضي للبقاء ودونك في طرو الرافع لا مطلقا الثالث
ان الثابت ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه عن الامكان الذاتي الى الامتناع وهو محال فاذا
ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يقتض مؤثر لعدمه لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر من حيث
مؤثر وحيث ان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ بالراجح
واجب وفيه نظر اما اولا فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يكون

وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء
الزمان من الممكنات مع انها مما لا يمكن وجودها سابقا على انفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم
الشيء على نفسه او تأخره عنها فقد خرجت من الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع وكذا الحال في الزمانيات
اذا اخذت من حيث تقييدها بازمانها الخاصة فان الطهارة الحاصلة بالامس من حيث كونها حاصلة
فيه ومقيدة به مما يمتنع حصوله في اليوم وان اريد ان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في
مرتبة ذاته وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لان الامتناع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي وان
ما يمكن في وقت مخصوص او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت وعلى تلك الكيفية دائما بمعنى
انه لا يحكم عليه ماخوذا بتلك الخصوصية الا بالامكان فهو مسلم الا ان التعليل ح لا ينهض باثبات
الدعوى كما لا يخفى فالوجدان يشهد عليه بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها اذ الكلام في
استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا يمتنع فيه ولعل الذي حمل السيد على التمسك بالتعليل
المذكور وما اراه من توقفه دليل على ان امكان بقائهما وجود الممكن عقلا دون غيره من احاله مطلقا او
في خصوص الاعراض وقال بتجددها الامثال نظرا الى انه لا يحصل صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي
فلا يمكن بناؤه على امر عرفي وان كان يجدي ذلك من تمسك على حجية الاستصحاب بالسمع وعلى هذا
فلا يلزم التمسك به مستدلا آخر ينهض باثبات مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت
واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في الزمن اللاحق توقف عدمه فيه
على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء الباقي
في بقائه عن المؤثر واما ثالثا فلان ارجحية البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم
امارة غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات حجيته
حيث لا دليل على الخلاف مطلقا الا ان يقتصر الحجية على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل
اثبات بعض المقصود ولا بد مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على الباقي واما رابعا فلانا لا نسلم وجوب
الاخذ بالراجح مطلقا والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن مع مردود بما حققنا
من ان قضية انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد من اقامة
الدليل على رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة

على الوجوب باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع
قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك
ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث
قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط
احدهما بالآخر ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال
من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن
ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت
ان رايته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان
لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء
اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين
قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر
للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان
على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وجه الاستدلال ان هذه الاخبار
دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لامتناع توارد اليقين والشك
على مورد واحد في مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات
غير ناهضة باثبات المقصود لانها بين قاصرة السند بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين
قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا
بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكره السائل ممن شك في وقوع حدث
النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاهر في العهدية لسبق ذكره في قوله فانه على يقين من وضوئه
فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثانية فان لفظ اليقين فيها ساقط للعهد

اللهم وفقنا للاتمام

الى اليقين السابق ومحل الاستدلال من الرواية الثانية قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ع
لا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على حجية الاستصحاب فان المفهوم منهما
الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعترى من الشك في فعل الرابعة يعني على اليقين
اعني الركعات الثلث التي يتيقن الاتيان بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد
من ساير الاخبار لتكميل الاربع ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات
وقوله ع في الرواية الرابعة ابن على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك
يحتمل ارادة الاقتصار على محله على نقيض المدعى لانا نقول اما ضعف الاسناد في البعض
فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية واما ما في دلالة الرواية فمدفوع بان الظاهر سياقها
اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا وبعينه عليها ولو بتأسيس على
التاكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفادا لكلام السابق بعينه ومثل
ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالتهما على المقصود من الانتقاض اصلا كما لا يخفى واما
ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه
لا ينقض يقينه بعدم فعل الواقع سابقا بالشك في فعلها اللاحق بان لا يعول على
شكه فيبني على وقوعه ويؤيده قوله ع ولا يدخل في اليقين للشك ولا يخلط احدهما بالاخر
بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة المعلوم
اشتغال الذمة بها ولا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية ويكون الظرفية على التوسع
ولا يستخلط الشك على الثلث الركعة المشكوك فيها باليقين اعني الصلوة والركعات الثلث
اليقينية بان يبني على وقوع الاربع بل ينفصل الشك في لحوق فعل الواقع بيقين عدمها الى
فينفي فعلها بالاصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبراءة اليقينية ويتم عليه
ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض
اليقين بالشك اه اعطاء قانون كلي ليستعلم منه حكم الواقعة المسئول عنها ولا يقدح رجوع الضمير
الى من لم يدر في ثلث هو او اربع لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين واما
ما ذكره في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين ابقاؤه واستمراره

والسلم

ما الحق

ولهذا عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة فتدبر
واعلم ان المستفاد من ما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثانية وهي الاصل في
المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع نظرا الى
لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك
فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا اذا لم يكن مقتضيا للبقاء
فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق
الخونساري في فهم الرواية حيث قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض
ومعنى التعارض ان يكون شيئا مقتضيا لليقين لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجد
محصوله راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يصدق الا في حق الاشياء التي مقتضاها البقاء
لولا طرو المانع لكنه ما اجاد في تخصيصه بما بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك
في حصولها بل يجري في كل ما ثبت بقاؤه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان
الشك في نحو ما نعية الشيء المعين كما يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان
الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث الثلثة مثلا رافعة لها
وشك في الرافعية التي استصحب بقاءها واما ما قيل عليه من ان الحال في كل ما لم يثبت
اختصاصه بوقت وان كان كذلك لانه لو فرض عدم عروض الشك عند عروضه لكان اليقين بالحكم
بحاله لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع
القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاءه انما هو ببقاء علته التامة
فدعوى الرجوع اليها فضعفه ظاهر لوضوح الفرق بين عدم الشيء لطريان المانع وبين عدمه لعدم
المقتضي وما يصدق في النقض بالمعنى الذي ذكرنا انما هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق
المذكور في بيان معنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك ان يكون الشيء
مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طرو الرافع له وقول المعترض لو فرض عدم الشك الى اخر
ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في
بقائه وح فكان الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول اما على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين

تحقيق في مورد الاستصحاب بما يصدق عليه النقض

بالبقاء اذ المراد بالشك ما يتناول الظن والوهم والكلام في المكلف الملتفت بحيث لا يقين بخلاف
الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورده على تقدير عدم الشك ولا حاجة
الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء الحالة واستلزام القطع بالقطع بالمقاول الظهور وان مجرد
عدم الشك بعد احراز المقتضي المذكور يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف الجواب
المذكور فان عدم الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول
اليقين وبينهما فرق بين الاعتراض انما يرد على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكورة مصرحة بالاول
الاول حيث اعتبر عدم الشك اي المانع المشكوك فيه في اقتضاء الشيء لليقين اي اليقين بالبقاء
لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا لا يجري فيما ثبت في الجملة او لا بشرط فانه
لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقتضي والاعتذار يرجع الى ما قيل
في دفع الاعتراض من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول
هي علة الوجود في الان الثاني بمعنى ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد
من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضي الوجود اولا هي علة البقاء
كما قررنا انفا ودفع بعض المعاصرين له بان يرجع الاعتراض الى ان الدليل الاني حيث اثبت بانتفاء
الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض
المذكور لا يوجب العلم بالبقاء كي يلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة
المحقق المذكور على ما نزل عليه المعترض وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم
ان الحكم الشرعي لا دليل على بقائه في خصوص مورد ما يثبت رافعية شيء له ويشك في
حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة ويثبت رافعية عنوان له ويشك في فردية
الطاري له اما لاشتمال العنوان على احتمال كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد له و
كالتطهير فيما اشتمل على مقدار معلوم عند من يشك في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على
اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر في كون الخارج منه بولا او ودعا مع امكان التمييز بالشاهد
وكالتيمم بما يشك في كونه ارضا او معدنا او يثبت عروض شيء ويشك في رافعيته ابتداء اي
من جهة تحقق عنوان له في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذي للطهارة مع العلم

بخروجه وقد عرفت مما حققناه دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في الجميع اذ لثبت مقتضاه البقاء
لولا عروض ما يمنعه وزعم الفاضل السبزواري ان النص انما يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم
الاول دون غيره اذ نقض الحكم بوجود الامر المعلوم الذي شك في كونه رافعا او شك في استمرار الحكم
معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل
النقض حين اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا لان الشيء انما يستند الى علته التامة او الجزء
الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك اقول قد اعتبر الفاضل المذكور في
القسم الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الغير الحاصل
كما ذكرنا اذ لا يعقل التعذر بالاعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بمقابلة تقابل
الاقسام ان يكون قد اعتبر في القسم الاول لم يثبت رافعية شيء من غير ان يوجد هناك ما يحتمل
ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل التصريح به يستفاد من قوله ان الشيء يستند الى علته التامة
او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان استند الى مجموع العلة التامة فهو نقض
بالمركب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان استند الى الجزء
الاخير فهو نقض باليقين لتاخره دون الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول
في الجواب ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظاهر من عدم
نقضه بعدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق باليقين الفعلي
باليقين الفعلي متاخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه مثل الشك المتعلق
بالفعل ببقاء الطهارة التي علم بتحققها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه بولا متاخر عن العلم
بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة
على ان دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير بين لتاخر حصول ما يحتمل كونه رافعا ومع
ذلك فقول ابي جعفر عليه السلام حتى يستيقن انه قد نام الى اخره بعد قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فان
حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في غير القسم الاول اما ما يتوهم في الجواب
من ان الشك المتقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو خصوصا
بعد تحققها بل الشك في رافعيته راجع الى الشك في رافعيتها فلا يتم الجواب ثم ما ذكره من ان النقض

ان استند الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضا لليقين باليقين والشك فيه انه لو صح ذلك
لجرى في القسم الاول ايضا وخروج البول ان كان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته امر معلوم وهو من جملة
العلة التامة فيلزم منه عدم حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله كل ماء طاهر حتى
تعلم انه قذر وفي اخر كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة
الثوب المعار الذمي بانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته الى غير ذلك فبعد التامل في سياقها
يظهر ان التعويل على الاستصحاب في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في ساير الموارد بل الكو
ويشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهور ارادة فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر
لان الشان في جميع انواع الفاسد او اكثرها كذلك ثم اعلم ان الروايتين الاولتين تدلان على اصلية
الاول الحكم الاولي للمياه او الاشياء الطهارة ولو يجب الظن عند عدم العلم بالنجاسة
وهذا من موارد الاستصحاب جزئياته ثم نضيفه عمومها عدم الفرق بين الشك في عروض
المتنجس او تنجيس العارض او العلم بالعروض واشتباه مورده بين افراده غير محصورة لان الظن
من العلم هو العلم التفصيلي والاجمالي الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة المحصورة ولو بمساعدة
ما دل على اراقة الانائين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك فالروايتان تدلان على حجية الاستصحاب
في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه
موضع الطاهر بالنجس ولم يخص بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك
في الطهارة الاصلية وتنجيس العارض يكون مؤكدا العموم قولهم كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي والمعنى الاول تاسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى الاول ايضا مؤكد لقولهم
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير
الحل وتعميمها الى الموارد الثلثة يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان
الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط بالفحص وظاهر الرواية نفيه ايضا فالى ان اعتبر
فيها غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة لكفاية الظنون
الاجتهادية فيها وفيه ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في سياق تلك الاخبار حتى
يتمسك باولوية التاسيس من التاكيد ثم انا لا نلتزم بانها مستعملة في كل واحد من المعاني

فيها لليقين بالشك في تلك الموارد بل لكون الاستصحاب [illegible]

الاول

المذكور

المذكور على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل القدر المشترك بينهما كما بينا وهو مفاد الاصل واشتراط
الفحص في الصورة الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان التخصيص باخراج افراد نوع العام لا ينافي
شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة الظاهرية بقرينة
الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية
غالبا فيعم موارد الظنون المعتبرة في موارد الاحكام لا وصولها الى العلم بالطاهر ثم لا يذهب
عليك انه لو تمت الوجوه التي قررها على منع عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة
الى عموم الاخبار الدالة على جواز نقض اليقين بالشك الشك في قدح العارض مع انه قد
ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه وعلى هذا الا التهافت السادس انه ثبت بالاجماع
في جميع الموارد كالشاك في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته في الزمن السابق فيستصحب
الى ان يعلم طرو الاخر في بقاء الزوج او الوارث فيحكم ببقاء الزوجية ويعزل نصيب الوارث
من المال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد لان المناط في الحكم عدم حصول اليقين
بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع واما العدم قائل بالفصل ويشكل الاول بجواز ان يكون
في الحكم هناك اجماعا او نصا مخصوصا دون التعليل المذكور وقول بعض المعاصرين في دفعه بان
ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور مما لا دليل ظاهرا
عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بنى عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم هناك
قائل بالفصل كان حجية الاستصحاب بحسب جميع موارده اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته في البعض
بالاجماع وفي الباقي بعدم القول بالفصل السابع ان الاستصحاب يفيد الظن فلو لم يجب العمل
به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد وهذه الحجة منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها
واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يساويهما في الحسن والقبح فساده واضح او في حكمهما وان اراد بهما
ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه فان ادعى فساد ترجيح الاول
على الثاني وقبحها واضحا فهذا بديهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم
فيه على التقدير المذكور احد المحذورين اما انتفاء القبح في تلك الموارد خاصة فيلزم تخصيص
العمومات العقلية وهو مخالف للقواعد العقلية مع ان الدليل مبني عليها وان ادعى قبحه ظاهرا

والثاني

السادس

فيكون منوطا بصورة علم انكشاف الخلاف فيه ان العقل لا يعتنا بالظن على الاطلاق فكيف يمكن دعوى البداهة على فساد تركنا العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشف عن حرمة العمل بالظن مطلقا فلا يتم الاستدلال الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فيه ان فيه فلكن حجية الظن في معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد انما يجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل لامكان تخصيص العنوان به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه في حال او زمان ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان به والظاهر ان منشاؤه النظر الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا فتارة باستمرار عللها واخرى بتجدد ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار في موارد الشك الحاقا لها بالاعم الاغلب ولكنا ننظر في استصحاب الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بدليل اخر وانها ليست ابنية يختص بزمن العدد فيلحق بها موارد الشك الحاقا بالاغلب واما الكبرى فلما دل على ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل والجواب منع المتقدمين اما الصغرى فلان الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق الظن وتشهد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور في افادة الاستصحاب المعتبر للظن في المقام فقد ادعى ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى ذلك في دفع حجج المنكرين و قال في مسئلة اصل البراءة الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق واجزائهما فالظاهر من حال فعل المسلم الاتيان بها او هو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك او لتساوي الطرفين او لاصالة البراءة وكلامه هنا يوافق كلامه المتقدم الا انه يحوي عن دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان

منه الثاني

الاول

ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل في الصورتين الاخيرتين من ان الظاهر من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشئ من استصحاب العدم فيكافئاه فيرجع الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به كل ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص ونمنع ايضا جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير التكافؤ بل يتعين الرجوع ح الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول بحث الاستصحاب استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية هو حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا نعتبر اليقين لا بيقين بسبب الاخبار فلا يعتبر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد على الظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه وقوله وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظاهر انه سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح في الواقع او الاحتمال المرجوح في الواقع والاول اوضح والوجه واضح وكيف كان فصدر كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيد وانه حجة على التقديرين وهو مناف لما مر لكنه استشكل فيه لكنه اخيرا واشكاله انما في الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل استصحاب مبدءا للظن والظاهر من هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن من الاستصحاب من الامور الوجدانية فاذا فرض انتفاؤه فلا معنى لاثباته بالنص ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصلي وخلاف المتبادر من معناه العرفي والتحقيق فيه ما ذكرناه ثم كلما ذكر في الصغرى من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو الرافع اشكال اخر وهو انه ان اريد بالظن في المورد بين فساده ظاهر واضح لاستلزامه انتفاء الشك لحادث الوجود بدوا لعدمه بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة في مبحث الصلوة اذ قضيته ان يظن المصلي عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن ما يعم الظن الشأني فمع كونه خلاف الظاهر

من اطلاق الظن فيه ان مجرد معارضة ما من شانه افادة الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب
اذا التزم بكونه من اسبابه سالم بتساويا في القوة او يقوى الظن الآخر فلا نخصيص حصول الظن بصورة
علمه وان اريد بالظن بالبقاء ما يعم الظن الشاني فلا وجه لتقييده بصورة عدم الظن بطرو الرافع
سواء اريد به الظن وامّا الكبرى فلان مورد الاستصحاب ان كان حكماً شرعياً فلا نسلم حجيته على سبيل
التعبد لا لكونه مفيداً للظن ولو فرض حصوله منه في مقام فلا اثر له في الحجية واتما هو من افعال المقارن
للحجة كالشك والوهم حيث يقارنناه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع افادته
للظن لما دل على حجية الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن هو انسداد
باب العلم مع التكاليف فيما لا يجب قام الدليل على حجيته بالخصوص اذ ما يستند اليه في حجية الظن
هو انسداد باب العلم في باب التكاليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم تحقق انسداد باب العلم
الكثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكاليف الى عزها احتج النافون لحجية الاستصحاب بمنع حصول
الظن كما توهمه القائلون بحجيته حيث جعلوا مبنى حجيته عليه ولو سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الا
ما قام الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار الآحاد انما
يفيد الظن وهو معتبر في المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به
مطلقا على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرناه حيث اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني
فبان اخبار الآحاد اذا اشتملت على شرايط القبول كانت في الفروع واصولها والتفصيل عن سديد
نعم هي معتبرة في اصول الدين وغيرها مما ابتنى على اليقين ومجرد الاشتراك في الاسم لا يقتضي التسوية
في الحكم واعلم ان هذا القول اعني القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما
وجدناه منقولا في كلام البعض يمكن ان يكون لاكثر الحنفية على ظاهر ما نسب العضدي اليهم قال بعد تفسير
استصحاب الحال باستصحاب الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على حجيته واكثر الحنفية
على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استفاد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي
ان الحنفية انما ينكرون حجيته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم
الشرعيين مثلا حكم شرعي ولهذا لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتم ذلك ان اذا اريد بالحكم خصوص
الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق باطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبارة

احتج

والجواب

واما عن الثاني

العضدي

العضدي ما يدل على نفيهم الصحة في نفي الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب علم الفقه دون
الاصول لانه خارج عن البحث في الادلة وتعميمنا للبحث اليه استطرادي وتبع لتعميم بعض القوم
احتج من فصل بين الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض بان الشك في حجية الاستصحاب
انما هو الاخبار وهي انما تدل على حجيته في المقام الاول بدليل ورودها في جزئيات مواردها فيبقى الحكم
بحجيته في المقام الثاني محكما بالخلو عن الدليل والجواب المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول
بعد تسليم اختصاص المستند فيها بل المفهوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك في طرو الرافع
مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سنذكره ويمكن تاييد القول المذكور بان الظاهر
من سياق اخبار الباب انهم في صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات
الاحكام دون نفس الاحكام فسياقها سياق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول المدعي
مع بينته والمنكر مع يمينه الى غير ذلك اذ لا يتوهم في شيء من ذلك التعميم الى قبول قولهم في معرفة الحكم
الشرعي بل المفهوم هنا القبول في الامور الخارجية وايضا التمسك بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية
انما يوجد في كلمات المتاخرين فيظهر ممن تقدمهم عدم دلالتها عليه عندهم وذلك وهن لدلالتها
عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في جميع موارده لا يصار عنه الا بدليل وانتفاء العموم
في النظاير لعدم مساعدة سياقها عليه او لدلالة دليل عليه الضابطة الكلية ولا دليل عليه من خارج
وعن الثاني بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصود بعد تسليمه لا يقدح في دلالتها
بعد وضوحها واشتهار الحكم فات العلم بتكامل بلا حق الافكار وتوارد الانظار حجة الفاضل
السبزواري قد يتبيت بجوابها مما ذكرناه من ذيل الاخبار فلا نطيل بالاعادة حجة المحقق الخوانساري
ان ما يدل على حجية الاستصحاب امران الاخبار وقضاء شغل الذمة بوجوب تحصيل العلم بالبراءة
وهما انما يقضيان بحجيته في الاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة في الواقع غير مشروطة بالعلم
بها وشك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل الاول لها وكذا الثاني للاربعة
التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لها لوجوب الاعتقاد بثبوتها
الى غاياتها وجوابه المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعني الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه
عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم قصوره عما عداه عنه هذا وارد على ما قرره في الدليل

والجواب

والجواب

حجة الفاضل

حجة المحقق الخوانساري

الثانية بحوثاته فى استصحاب القوم اعنى ما لم يتعين له غاية ايضا من حيثان دليل الحكم يحتمل
ان يراد به وجود الحكم فى الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه ولا يحصل اليقين بها الا بابقائه فيه وتارة
بان تحصيل العلم والظن بالبرائة انما يلزم من حيث يعلم الاشتغال او يظن وهما منتفيان فى زمن الشك
واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرضه المستدل جزء للمامور به لما ثبت
الاشتغال فان للمكلف بجزء ان نفس الحكم وابقائه الى غاية بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل
الذمة الا فى الجملة وعن الثانى بان تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا باتيان جميع
اجزائه دليل على ثبوت التكليف فى الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفى كلا الجوابين نظر
اما الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال
بعينه من الاجزاء فلا خفاء فى انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد
بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب ان عدم الاعتقاد به فى الزمن المشكوك فيه لا يقدح فى امتثاله بالنسبة
الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب فى ان الحال فى جميع موارد الاستصحاب كذلك
اذ على تقدير انسحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون بثبوت الحكم فيه جزء من ثبوته فيه وفى
غيره فلا يستقيم الجواب واما فى الثانى فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق
بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول ان اعتبر الغاية فى الاباحة
وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبرائة منه بابقائه
فى الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة ففاسد اذ وجوب
الاعتقاد باباحة المباح المعنى بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور
زمانه وحال حضوره وبعده لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبى ص ولا غاية لهذا الحكم
الا ما يثبت له غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر الدليل فى حكم العقل فى الزمن المشكوك
فيه ففيه ان الجواب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت فى الشريعة من الاحكام اجمالا وبصحة
كل عنوان علم تفصيلا انه ما ثبت فى الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا فى كل
مورد علم اندراجه فى ذلك العنوان واما الموارد التى لا علم باندراجها فيه فلا يجب علينا تحصيل
العلم بتعيين المورد ليعلم حكمه ولهذا لو اشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا تحصيل العلم

بحكم كل منهما حيث يتمكن من رفع الاشتباه بالتمييز بل يكفى الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا
وبنجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم بالاباحة
ما علم ولو بدليل شرعى انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بافراده لا من حيث هذا الوجوب
فى تعيينها ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا التقدير اوضح فسادا واما حجة القول الخامس اما على
النفى والاثبات فلعلها حجة القول بالنفى مطلقا واما على الاثبات فى النفى فلم اقف عليها وربما
كان مستندا الى استمرار ثبوت الحادث فى معنى توالى حوادث عديدة فلا يجرى فيه الاستصحاب بخلاف
العدم وهو كما ترى حجة القول السابع ان بقاء الحكم التكليفى بعد رصد دليله من التوقيت وعدمه
ومن افادة لفظه للتكرار وعدمها فدليل الحكم بالبقاء حيث يحكم به هناك من الاستصحاب فى شئ
فالموقت يدل على بقاء الحكم فى الوقت بالخطاب للتوقيت وغير الموقت ان افاد التكرار كالنهى المطلق
على المشهور على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ان يكون
ذمة المكلف مشغولة به حتى يأتى به فى اى زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق
له بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز
نقض اليقين بغيره والجواب ان الشئ المشكوك فى بقائه ان كان من شانه البقاء فى زمان الشك
لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا او غيرهما والا لم يجز كما
ان الحكم الوضعى قد يكون من شانه البقاء فكذا الحكم التكليفى قد يكون من شانه البقاء فى ذلك المطلق
والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم
يمنع منه مانع شرعى كالحيض والمرض الذى يضر به الصوم والسفر الشرعى بعد الوصول الى حد الترخص
ثم حصل الشك فى ان الصفرة التى تراها المراة فى غير عادتها حيض ام لا وان المرض اليسير فى المرض
او المشكوك فيه يبيح الافطار ام لا وان السفر الى ربعة فراسخ من السفر الشرعى ام لا وان خفاء
الاذان بمجرده حد الترخص ام لا فيتجه ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام صحة الاستصحاب فى الاول
دون الثانى تحكم واضح ومثل لو شك فى جواز تناول التداوى وترك واجب لاستلزام فعله ضررا
ما اليا ونحو ذلك وكل حكم لا يكون من شانه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك فى بقائه
وان كان وضعيا كخيار العيب وحق الشفعة فظهر بطلان ما ذكره من الاطلاق فى المقامين حجة من فصل

حجة القول السابع

والجواب

بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الان الاول هو الاجماع والتقدير عدمه في الان المتأخر
فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان ما دل على ثبوت
الحكم في الان السابق ان دل عليه في الان اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا
يثبت الحكم لعدم دليل عليه واخرى بالحل وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن
السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا ينافي ثبوته فيه بدليل اخر وهو ادلة الاستصحاب القاضية
بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم ههنا فوائد الاولى
الشك في عروض القادح وقدح العارض كما يتحقق في الاستصحاب كذلك بالنسبة الى اصل
البراءة واصل الاباحة وان لكل حجة في المقامين لكن حجيتها في المقام الاول ثابتة في حق
المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال وبدونه ما لم يرجع الى الادلة كالشك في
ورود الناسخ ووقوع التخصيص والتقييد فيرجع الى القسم الاتي واما حجيتها في المقام
الثاني فقصورة على المجتهد ومن في حكمه ممن يتعذر عليه الرجوع الى المجتهد ومشروطة بالفحص
عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة في مقام الشك في قدح العارض ولا له
مع عدم الفحص عن المعارض ولو قلنا بحجيتها بالنسبة الى ذلك ايضا مطلقا لما وجب على العوام
الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الى الادلة وذلك يؤدي الى انهدام اساس الشريعة واضمحلال
الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه في ساير الادلة ومنه تعيين المهية القادح مع
امكانه حيث يتحقق القادح فلو علم ان الغناء حرام وشك في تعيين ماهيتها مع التمكن منه لم يمكن
له التمسك في حلية كل صوت يحتمل هذه ان يكون فيها باصل الاباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان
يسمى كلبا وشك في كونه الارنب والثعلب وغيرهما مثلا لم يمكن له التمسك باصالة طهارتها
او طهارة ما لاقاهما او لاقى احدهما برطوبة ما لم يتعذر عليه طريق اليقين نعم لو لاقى
احدهما وشك في تعيين الملاقي منهما عمل باصالة الطهارة سواء تمكن من تعيينه او لا اذ ليس
لتعيين المستوعب مدخل في حكم الملاقي الى غير ذلك فان قلت لا منافاة بين حجية هذه الاصول
على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت فيما مر الحل والطهارة ما دام جاهلا
بالمعارض وان اثم بترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة

على حجيتها ح فان الظاهر من قولهم لوجوب الفحص عدم ثبوت الحكم الواقعي قبله وهذا وان لم يوجب
تقييد اطلاق الاخبار وتخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه الشك في شمول المورد المبحوث
عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل وايضا قد حققنا في محله عدم حجية الادلة الظنية
الظنية الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها الثانية انما يثبت بالاستصحاب
بقاء مورده كما يثبت به لوازمه الشرعية التي يترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان
ترتبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتيب ما يتناول ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم
على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب الاتيان على استصحاب
الزوجية احترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب فانها لا تثبت بالاستصحاب
وان كانت شرعية كطهارة الملاقي باحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لاقاه
منهما لكنها ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها وكاستصحاب الجواز في
المسجدين والمكث في المساجد وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك في كونه الاصغر او الاكبر
فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها
فلا يثبت باستصحابها ولهذا نحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في ثبوت تلك
الاحكام باصل البراءة في حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك في المتأخر منهما فانه لا يثبت به
عدم الجنابة شرعا ولهذا نحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد
من اخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه اولا من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب
الطهارة بقاؤها فيترتب عليه صحة الصلوة المأتي بها معها وحصول البراءة بها وباستصحاب الكرية
بقاؤها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من النجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس نجاسة ملاقيه
برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاه براءة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور
وان كانت عادية ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد
من الاخبار الواردة في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الاتري ان قوله في صحيحة زرارة السابقة
ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله فانه على يقين من وضوئه يعطي البناء على بقية السابق واثبات
ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة الصلوة اذا اتى بها وبراءة ذمته منها في مسئلة الشك في

بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في بواقي الاخبار
وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب
المورد عليه وربما تردد بعض افاضل العصر في بعض فروع المسئلة كتنجيس مستصحب النجاسة بملاقيه
بل حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقي على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناش من عدم احكام
الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتب احكام الامور العادية وما يترتب عليها من الاحكام الشرعية
فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فالوجه فيه على
ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست بحجة على اثباتها
وذلك لتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل
عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها ترى مسوقة لتفريع
الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة
متنجس وقع في موضع يستصحب فيه بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا
يثبت باستصحاب بقاء الماء نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك في بقائه على صفة
الكرية استصحب بقائها لكماله ويترتب عليه التطهير لانه حكم شرعي وكذلك الحال في القاء الاناء على المتنجس
اذا استصحب بقاء الماء فيه وكذا استصحاب بقاء الشمس على الارض الرطبة المتنجسة فيكون
جفافها بها فتطهر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة فيكون متعدا اصابتها
برطوبة فيتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية
لنقضه فيكون ان قد عقدا فينحل التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب
عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على بقاء نية الصلوة الواقعة لها وهو امر عادي اذ ليس
من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعة فيه فانها واثباتها ذلك من لوازم
العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الواقع على النجاسة شرعا ملاقاتها برطوبة
بل ذلك من احكام العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة
فيه ما لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة
المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجس النجاسة الاستصحابية ونظائرها هكذا

ينبغي

وينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التعويل
على اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى
اصالة عدم خروج الرطوبة اللزجة كالودي بعد البول في ازالة عينه بالصب مع كون الاصل في المقامين
مثبتا لامر عادي فليس لدلالة الاستصحاب بل لقضاء السيرة او الحرج به مضافا في الاخير الى اطلاق
الاخبار الدالة على الصب مطلقا ولا يبعد تخصيص الحكم الظني بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه
عند الشك او الظن بالخلاف الثانية اذا علم بورود الرافع للاستصحاب والمراد الامر المستصحب فقد
يعلم بشرط التعيين ذاتا او موردا او هذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد يكون
العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي واتحد بطلان الجميع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين
او الانائين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم بطلاق احد زوجتيه ثم اشتبهت بغيرها طلاق احدهما
بالرافع والاخر بالاشتباه وقد مر تحقيق ذلك في مبحث المشتبه مع احتمال ان يجري في هذا القسم
التفصيل الذي سنذكره في القسم الثاني اذ قبل الاشتباه لا مسرح للاستصحاب فيه باعتبار ذلك
الطاري وبعده يتساوى الحال بينه وبين ما اذا لم يسبق بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا
بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى
التقديرين الاخيرين اما ان يتحد نوع المورد او يتعدد مع التساوي كما في جميع الاحكام او المخالفة
في الجميع او التساوي كما في البعض والمخالفة في بعض اخر فالاقسام تسعة ثم ان لا ينحصر مورد الاشتباه
بالنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب فيها للعسر والحرج واما عدم الانحصار في الرافع خاصة فغير
قادح كما لو علم بوقوع احد الكلاب الغير المحصورين في انيته ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي و
الطاري حتى انه لو طرأ الاشتباه بغير المشتبه المحصور على بعض افراد المحصور سقط الحكم عنه كما لو طرأ على
معلوم الحكم دون ما لم يطرء عليه للاصل لان رفع الحكم المشتبه المحصور عن بعض افراده لا يوجب
رفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد فههنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين منها
الاستصحاب ويلزم ان يتحد المورد ولا اشكال في انتقاض الاستصحاب لتحقق التعيين بالرفع وان
جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة وطلاقها او علم بوقوع احد سببي التحريم من
المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك كان يعلم

بطريان رافع معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فما زاد مع اتحاد نوع المورد
كما لو علم بوقوع نجاسة في احد الانائين او على احد الثوبين وشك في التعيين او في طلاق الوكيل لاحد
زوجتيه او بيعه لاحد عبيده وشك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى حجيته في مثل
المقام على دلالة الاخبار ومفادها في ذلك متدافع لان مضمونها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين
وهذا ان قيس الى كل مورد بالخصوص افاد بقاء حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بورود
الرافع عليه منها كالملاقي منها للنجاسة في المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه
وهو ينافي الحكم بطهارة كل احد بالخصوص فاذا ثبت التدافع في البعض مع ان فرض عدم التعيين سقط
اعتباره مستقطا في الجميع لكونه بمنزلة العام المخصص بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع
بمعنى تعدد نوع المورد او لا يتعين الرافع ايضا ويتحد المورد او يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما في الاناء
دون الكر او ماء بئر بناء على عدم انفعاله به كما لو علم ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض
الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون غيرها على اشكال اما
الاول فلما مر واما الثاني فلعدم الاستصحاب فيه من الموانع لتغاير الحكمين فيعمل بكل من الاستصحاب
في المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب نزح البئر لعدم التدافع بينهما فان قلت يمكن اعتبار
التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت الظاهر
من اليقين في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين
سالما عن المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فما زاد لان وحدة الحكم
تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض الموارد كما في الانائين والثوبين المشتبهين
ثم هذا الحكم اذا تساوى الاستصحابان فما زاد في الحجية وعدم طريان الرافع واتحد نسبتهما الى المكلف
واما اذا اختلفا في الحجية بان كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى
فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض طاهر حكم ببقاء طهارته وان علم بارتفاع طهارة
المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذا لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل
طهارة الملاقي لخلوه عن المعارض حتى يتساوى نسبة النقض اليهما السبق انتقاضه فهو بمنزلة
ما لو كان احد الانائين متنجسا على اليقين وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب

ومنها

طهارة الطاهر منهما نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كالاصلين وكذا
لو كان سابق الطهارة والطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة اذ النقض الزمني غير مجد مع الاتحاد بحسب
الزمان مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدي المني في الثوب المشترك مع
العلم بخروجه عن احدهما في زمن لم يغتسلا فيه للجنابة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه
من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا تعلق له بارتفاع دون طهارة
الاخر دون المجموع عملا لان هو الظاهر وهو الحجة في مثل المقام وكذا لو علما ببينونة زوجة احدهما
عنه او بخروج مملوك احدهما عن ملكه او غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض في
حقهما بالنسبة اليها لمكان اليقين بالانتقاض فلا ينعقد الامامة بينهما في الفرض الاول
للقطع ببطلان صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتهما
في وجهان من عدم القطع حينئذ ببطلان صلوة ومن اغتساله مؤكد لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا
يؤثر في المنع الاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالاخر ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه
فلو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه او صحته ووجوب الاجتناب منهما الا مع سبق خروج الاخر عن
ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر في جوازه على التعاقب ولو
علم بنجاسة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما احد المشتبهين احتمل عدم انتقاض
الاستصحاب في حقهما كما في صورة الجنابة وربما كان اطلاق حكمهم في الجنابة مشعرا بذلك ولو لاقى كل منهما
طاهرا فالكلام فيه ما مر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر
مستفادا من احدهما فيتجه المنع وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة احدى الانيتين من انيته وانية
شخص اخر مع اختصاص كل منهما من التصرف بملكه الرابعة ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع
الموضوع في مقدار صلاحيته للامتداد فان كان الموضوع جزئيا معينا ثبت بالاستصحاب بقاؤه الى
اقصى مدة يمكن بقاؤه فيها وان كان كليا كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وتردد ما بين كونه مما يعيش
قليلا كالذباب والنمل او كثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الا بقاؤه في اقصى مدة ما لا
اقل الانواع المحتمل بقاؤه هذا محصل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم
البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك

الرابع

فى وجود المقتضى للبقاء لم يجز الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده ولو بالاستصحاب وان كان
من جهة الشك فى المانع جرى فيه وقد مر تحقيق ذلك ثم ان مبنى المورد وعلم انه من الاقسام
فلا كلام وان جهل اما للعدم بتعيين المورد او لعدم العلم بحال الدفان تردد بين القسمين
الاولين فلا اشكال فى عدم الجريان كما لو علم بثبوت خيار له ولو شك فى كونه من نوع
ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار التدليس وكذا لو
تردد بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام وعدم الجريان واضح وهو
عدم صدق النقض والدفع المنهى عنهما فى الاخبار التى هى مستند الباب ولو علمنا
بان المورد من الموارد التى من شانها البقاء ما لم يرفعه رافع وترددنا فى تعيينه مع علمنا
باختلافها فى الواقع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الرافع و
المثال الذى ذكره الفاضل المذكور من هذا القبيل فان قضية وجود كل حيوان بحسب
العادة بقاء حيوته ما لم يؤثر فى فساد مزاجه مؤثر وتختلف انواع الحيوان فى ذلك باختلاف
امزجتها وتفاوت حيثيتها فان منها ما يتسارع اليه الفساد بمصادفة بعض العوارض
ومنها ما ليس كذلك ومثله بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما لم يؤثر
فى زوالها رافع كالهواء والحرارة والى ما ذكرنا ينظر حكم الاصحاب بحيوة المفقود فى اطول زمان
يمكن عيش الناس فيه عادة ولو كان الامر كما زعمه لزم ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش
اضعف الناس فيه لاختلاف امزجة الناس بالقوة والضعف المؤثر فى اختلافهم فى اهلية
البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة الحيوانات المؤثر فى اختلافها فى اهلية البقاء ويتفرع
على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما لو علم باصابة بول او منى على الثوب او البدن ثم غسله منها
غسلة يعلم بزواله بها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة
وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة يحكم ومنها
بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب ومثله الكلام فيما لو حصل
الايلاج بحب احد فرجيه او خروج منه منى للعين ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب الظن
فى هذه الموارد ونظايرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعل المانع المذكور

ينظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية على افادة الظن ولا ظن بالبقاء هناك وقد حققنا فساد
الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى المعاصر المذكور
ما حكى له بعض سادات الافاضل من مخاصمة جرت بينه وبين بعض علماء اليهود على اثبات
دينه باستصحاب نبوة موسى لاعتراف المسلمين على اصل نبوته وحقيقتها فاقال اهل المسلمين اقامة
الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها الجاثليق على نبوة عيسى فى
مجلس المامون فاجابه الرضا عليه السلام بانى مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به
الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه واله وكتابه ولم يبشر به امته
فاجاب الفاضل المذكور على حسب ذلك بانا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه
واله فاعترض اليهودى بان موسى بن عمران الذى حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة
وجاء بدين وشريعة وانتم تقرون بصحتها وحقيتها ولا تفاوت ثبوت ذلك بين ان يقول
بنبوة محمد او لا يقول بها فنحن بان نبوة الشخص المعهود قد ثبت فيكون باقيه بحكم الاستصحاب
فعليكم ابطاله ثم قال المعاصر المذكور فاقامت هو بما فعلت فى ابطال الاستصحاب بعد فرض
تسليم جوازا لتمسك فى اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى
على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة فى الجملة وهى كلى من حيث انها قابلة لان تكون نبوة الى
اخر الابد والى زمن محمد صلى الله عليه واله او تكون مطلقة مجردة عن القيد بل فعل الخصم
ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن
محل الفرض ولا الى الثانى لان الاطلاق فى معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة
غير النبوة المطلقة والذى يمكن استصحابه هو الثانى دون الاول اذ الكلى لا يمكن استصحابه الا
بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام
الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار وهو فى محل المنع قلنا الاستقراء قاض
بان اكثر الاحكام الشرعية ليست بمحدودة وردت مطلقة وان المراد من تلك المطلقات الدوام
والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك فى حكاية النبوة لان الغالب فى امر النبوة التحديد
ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة نبينا لانا لا نقول به من جهة الاستصحاب بل للادلة الخاصة

من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالنسخ بعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا لقول اليهود ببطلان النسخ من باب المماشاة معهم مع عدم تسليم التحديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى ع اخبرا بنبوة نبينا ص وكتابهما انا الحق به لان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لان الاحكام شرعية ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدي بعد تصريحهما برسالة من بعدهما وقضيته ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا معنى لاستصحاب الاحكام هذا ملخص كلامه ووجوه فساده غير خفي

اما الاول

اما الاول فلان منعه من حجية الاستصحاب في بقاء شريعة التي لم يعلم نسخها او بقاءها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب انه لا يصح الاستصحاب ما لم تثبت اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم في كل عهد او ان ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة ونسخ شريعتهم فلا يستقر لهم البناء على شيء من احكامها

واما ثانيا

ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة في الظاهر بغاية زمانية معلومة بحيث يمنع توجه النسخ اليها في تلك المدة وكان الكل عالمين بذلك مجازفة بينة ومكابرة واضحة واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايضا قيد ولا بد من اثباته ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل لا يحتاج الى اثبات وانما يحتاج خلافه الى اثبات فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت والتقييد امر ثبوتي ولا ريب في صحة انتزاعه بعد

واما ثالثا

ثبوت الطرفين واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بامر غير معين كمجيء نبي اخر فهو لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجدي به بعد تسليم ايراده ما يبان لا يشمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى على اطلاقها مما لا يمكن الالتزام بها اذ لم

واما رابعا

نقف الى الان ما يدل عليها واما رابعا فلان ما ادعاه من ان شريعة نبينا ص ليست ناسخة حقيقة لشريعة من قبله واضح السقوط لاجماع المسلمين بل وضرورة الدين المبين واخبارهم بحيث يجمالا الا انه لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما حققناه في بحث النسخ ومن اشترط في النسخ

عدم اقترانه بالبيان التفصيلي والاجمالي فقد غفل عن ذلك لانه ينكر كون شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة من قبله واما خامسا فلان ما ذكره من ان اطلاق الاحكام لا يجدي مع الاخبار بمجيء نبينا ص

واما خامسا

ويقول سينسخها لما لم يعلم بورود الناسخ فيستصحب بقاؤه فيه الخامسة يشترط في جريان

الخامسة

الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعها باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المسمى اعتبر بقاء التسمية ولا يجدي مع زوالها بقاء الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء وانما بل يكفي ثبوته في الظ ولو بالاستصحاب وموضع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع ليلزم الدور بل عادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورتية ونحوهما في استصحاب عوارضه المعتبرة في التسمية وبقاؤهما معلوم ولو فرض الشك في بقاء الموضوع في القسم الثاني استصحب ايضا كما في القسم الاول وبالجملة فمحصل هذا الشرط ان يتحد الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فيما موضوعه الحقيقة او المسمى فيما موضوعه المسمى لم يجز وان اتحدت المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال رمادا او دخانا والماء المتنجس اذا استحال فاكهة وبخارا او الغذاء المتنجس اذا استحال جزء

والثاني

لحيوان طاهر الى غير ذلك والثاني كانقلاب الخمر خلا وانتقال الدم من ذي النفس الى غيره وعلى وجه الانقلاب حقيقته الاولى كما في القمل والبعوضة والاجزاء فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطائر والشاة ونحوهما فيستصحب حكمه السابق من طهارة والفرق بين المقامين ان عروض النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها اعيانا لاقت نجاسة ولا مدخل للاسم في ذلك بخلاف لحوق النجاسة والتحريم للخمر والدم من ذي النفس فان لحوقهما انما باعتبار كونهما خمرا ودما الذي النفس لان ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشارع في اثبات الحكم فيتعين ان موضوعيته للحكم

والثاني

باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار ثم الاصل في هذا الاشتراط هو ان الاصل في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تدل على حجيته مع بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ما عرفت على حجية الاستصحاب فيما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان خصوص او عين مخصوصة تعديته الى عنوان اخر وعين اخر ويؤيده ملاحظة موارده التي وردت الاخبار في بيانها ويؤكده ملاحظة السيرة

المستمرة الجارية في الامثلة المذكورة ونظايرها فاتضح مما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحليتها
من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث الانتقال على ما مر على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة
الخمر محل المتنجس بلا فاتها تبعا لها لحال الاصل ولهذا فيه يقتصر على موارد النص وهو انقلابها خلا
ولو فرض الانقلاب في الهواء او بين الماء الكثير او طال الجمود لم يكن في حكمها المذكور مما يوجب الخروج
عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الانقلاب الى الخل او الدبس او غيرهما فما ذكره بعض الاجلاء من ان
قضية الاستصحاب النجاسة في عصير الزبيب بالغليان لثبوتها له حال العنبية فيستصحب مما لا وجه له على
ما ذكرناه وكذا ما تخيله بعضهم من ان عموم اخبار الباب انما يتناولها اذا حصل اليقين بشيء
ثم عاد شكا لانه ان اريد تناولها باعتبار كونها يقينا بالشيء فيفيد ان الظاهر من نقض اليقين بالشك
ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مر توضيحه في مسئلة الشك وان اريد استصحاب
حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين السابق لم يقتضيه مطلقا بل ما دام ثابتا
فلا سبيل الى الاستصحاب بعد زوال اليقين لزوال المقتضي والاعمال الموافقة على حسب ذلك اليقين
حال حصوله فلا يحكم بفساده بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقفه ثم شك في مضي البيع
او الوقف ويؤيده قوله لانه حين فعله كان اذكر وقس على ذلك زوال الظن حيث يعتبر كما في عدد الركعات
ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية لمساعدة ظاهر الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها
بحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على
وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقا والعجين المتنجس اذا صار خبزا كما في صيرورة
متنجس الدبس خلا او الحطب فحما والطين خزفا واجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت
في المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المتقومة بها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب
العرف تعد حقيقة واحدة وتعد الاختلاف الطارئ عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلف
الاسامي عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد يزول ولا يزول حقيقة المسمى وذلك حيث يكون
التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا فيزول التسمية بزوال الصفة بخلاف الحقيقة

فصل يقال القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اى قدرتها
به وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان بفلان اى لا يؤخذ على وجه المساواة

الاول معه وهو راجع الى المعنى الاول وقد يطلق في الاصطلاح على معنيين الاول القضايا المستلزمة
الثاني لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى منها ولعله عند اهل الميزان الثاني الحاق فرع باصل في حكم لقيام علته
به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوقف معرفة
القياس على معرفتهما كان دورا اذ بعد حملهما على المعنى المذكور لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس
مع امكان ان يقال هذا تعريف لفظي لمن عرف معناهما وجهل معنى القياس ثم المراد بهما ما يعم الموجود
والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان
من موصوفهما بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود فيه والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره
فيتناول ما اذا كان حكما شرعيا كقياس تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع
او صفة كقياس زيادة علم الغائب على زاهد بزيادة تمر في حق الشاهد بجامع وجود العلم لهما
وانما قيد بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح
به البعض ثم القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض
حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه
لم يكن شرطا له عند نذره صائما قياسا له على الصلوة فانها حيث لم تكن شرطا له في نفسه
لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت في الاصل اعني الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف
والمثبت في الفرع اعني الصوم شرطيته له هذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرائط
المادة وهو الحجية فلا يكون دليلا في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل
معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا شبيه المسائل الفقهية فكيف يجعل من ادلتها قلنا
حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على اقامة الادلة المفرقة فهو من حيث كونه حجة
غير مشتمل على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليهما من حيث افادة الظن لكن يكفي
ذلك في القياس المفيد للعلم كالقياس بالطريق الاولى فالاولى ان يقال لا يكفي القياس بنفسه
في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من انضمام صغرى تخصيصه اليه كقولنا حكم كذا من مقتضى القياس وكل
ما كان من مقتضاه فهو ثابت وان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما
كان من قياس كذا فهو حجة بالضرورة وبالنظر فنا مثل نعم يتجه الاشكال بالقياس الفاسد

فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا يمكن التوصل منه بصحيح فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق
الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع
فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم النبيذ حكم الخمر كان من مباحث
الفقه ولا خفاء في ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول والاشبه ان القياس يطلق
على معنيين الاول ما مر من الحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه تصاريفه كقاس ويقيس
وغير ذلك والثاني مشاركة فرع الاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه فعل وعد القياس بهذا
المعنى دليلا اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم ثم انهم ذكروا
ان للقياس اركانا اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فثمرة القياس
فلا يكون من الاركان والظاهر من اخذهم هذه الامور اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد
صرح به العضدي ويشكل بعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها
ان يكون القياس عبارة عن مشاركة خاصة او الحاق خاص فيكون معنى الامر كيا ثم اختلفوا في
تعيين الاصل والفرع فقيل الاصل محل الحكم المقيس عليه كالخمر والفرع محل الحكم المقيس كالنبيذ
وقيل هما حكمهما حرمة الخمر وحرمة النبيذ وقيل الاصل هو العلة في المقيس عليه والفرع هو الحكم
في المقيس وقال بعضهم الاصل دليل الحكم في المقيس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المتقدمة
واما العلة بمحل الحكم في المقيس المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او قيده المباين
له والتحقيق ان لكل وجها لا حرج في عقد الاصطلاح عليه الا ان المعروف هو الاول وقد يعاب بشكل
على بقية الاقوال بانهم اعتبروا محل الحكمين لزم تجانس الاركان على القول الثاني والاخير
والا لزم تثليثها على القول الثاني ويمكن التفصي بالتزام التفصيل في ذلك ولا سترة عليه فيشكل
علية العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب
تماميتها فيرجع الى التامة وهي المبادر من اطلاقها واما التامة فهي اما ان يكون معلومة ولو
بطريق ظني ايل الى العلم او لا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كما مر او لا
فان علم علية العلة بوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لاستحالة تخلف
المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية ومنقح المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة

بحدس وشبهه فهو مستنبط العلة وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته
على ما حكي عنه في اوايل الامر ثم رجع عنه وبطلانه في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند
المخلصين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس فاما ان يريد بذلك الرد على
من خالفه من اهل الخلاف بطريق الالزام او تنبيههم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد به
مجرد التقريب ودفع استبعاد الاحتجاج به حقيقة ومن شنع عليه بذلك فقد جهل قدره او تجاهل
به ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيدين من الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمته
العمل مستفيضة بل قيل متواترة فما روي من طرق العامة قوله تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
واما الاخبار المروية فكثيرة وقد يتمسك بالايات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج
بالدليل فيبقى القياس مندرجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى
مثل زماننا انما يتجه اذا قلنا بان انسداد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا
ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على الظن في الاحكام كما يراه بعض متاخري
المتاخرين فانقلب الاصل واحتيج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما يوجب الخروج عنه واضح
على تقدير تسليمه وقد يستشكل في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى
ورود التخصيص على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه واضح لان انسداد
باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند انسداد
باب العلم لان الدليل على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه
مخصص للعموم العقلي وهذا بمكان من الوضوح والظهور والعجب من فاضل المعاصرين حيث تصعب
دفع الشبهة المذكورة فتفصى تارة بمنع افادة القياس للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى بانا نثبت
عدم حجية القياس بالادلة القطعية اولا ثم نفتح باب الظن بالحجج القاضية به وفيه كلا الامرين لا
يكاد يتعقل له وجه اما اولا فلانه لا ترتب بين المسألتين بحيث يتعين معه تقديم احديهما
على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما تمسك على حجية الظن عند انسداد باب العلم

ان دل على حجيته مطلقا ولو كان تمام الدليل على جواز التعويل عليه حال الانسداد لزم القول بحجية
القياس او تخصيص الدليل العقلي ولم ينفع تقديم اثبات عدم حجية القياس وان اقتضى
جواز التعويل على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن اثبات عدم حجية القياس بعد اثباته
ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض الكلام في مبحث الاخبار احتج المخالفون بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز
من حكم الاصل الى فرعه وبخبر معاذ حين ارسله النبي صلى الله عليه وآله قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم
بما في كتاب الله قال صلى الله عليه وآله فان لم تجد فيها في السنة قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد بالراي انما هو
الاخذ بالقياس ونحوه وبقوله صلى الله عليه وآله حين سئل عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه فقاس صلى الله عليه وآله قبلة الصائم بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة
للمطلوب المفطر من المباشرة والشرب وبقوله صلى الله عليه وآله حين سالته جارية خثعمية ان اباها ادركته
فريضة الحج شيخا وهنا لا يستطيع ان يحج اتحج عنه ينفعه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يجزيه فقالت نعم فقال صلى الله عليه وآله فدين الله احق بالقضاء فقاس صلى الله عليه وآله الحج بالدين بجامع
كونه حقا للغير والجواب اما عن الاية فبان الاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر منه
عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل ولو سلم انه حقيقة في التجاوز فالمراد به هنا
انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار
مطلق التجاوز عن حال الشيء الى حال مثله وهو متناول للاتعاظ وهو مجاوزة عن حال الغير
الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث ولا يخص بالثاني ليلزم المنافرة وفساد التفريع وفيه
ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة
ايجادها في ضمن الاتعاظ تحقيقا للمناسبة بقي دلالته على وجوبه محتملا منفيا باصل العدم
وانما ما يقال من ان الامر بالاعتبار للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال اعتبروا
الا في الامر الفلاني فضعيف ظاهر لان مجرد صحة الاستثناء لا تنهض قرينة على العموم نعم وقوعه

والجواب

في الكلام ينهض قرينة عليه لكن انتفائه في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فبانها
مروية بطريق الخاصة وهو انه لما قال معاذ اجتهد برايي قال صلى الله عليه وآله لا بل ابعث الي ابعث اليك
فيدل على نقيض المدعى على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم
الشرعي بدليل شرعي فلا ينافي ان القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه دليلا
شرعيا بذلك كان دورا فتامل واما عن الروايتين الاخيرتين فبان الغرض من القياس
المذكور فيهما تقريب الحكم الى فهم المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه صلى الله عليه وآله لا يحكم
الا من الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتنزيله على تعليم
المخاطب طريق الاستنباط وتقريره عليه ليس بابلغ من تنزيله على ما ذكرناه من ارادة
التقريب او النص على العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظايره
مما يشارك في العلة المنصوصة مع انه قوله صلى الله عليه وآله في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء
يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن لا يشكل بان هذا اولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ و
الذي نقول بحجيته هو الاولوية القطعية او المستندة الى اللفظ الا ان يقال انه استدلال بالاولوية
الواقعية لا الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه ينزل قول امير المؤمنين عليه السلام
اتوجبون عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار
مروية بطريق غير معتبر والمسئلة ان لم يطالب فيها بالقطع لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب
فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا ودلالة كما عرفت

فصل اختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى
الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم كالسيد المرتضى الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين
الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل يقتضي عدم
مدخلية الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق
في بقية موارده او لا فيكون الثابت هو علية المقيد المقصور على الاصل كالاسكار المخصوص
بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي والثاني انه اذا ثبت علية امر للحكم في مورد من غير ان يكون
لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له في ساير موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها او لا بل يقتصر

فصل

الاول

والثاني

برعلى مورد الثبوت والثبوت فيها هنا عقلا معنوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام
الاول اشعر ابنفيه عن المقام الثاني لكن حكى في المعالم عن السيد رحمه الله المخالفة في المقام الثاني
ايضا والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سننبه عليه وكيف كان
فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد
تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها
ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك
وكذا الحال في نظائره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه حار او يابس يدل عرفا
على المنع من اكل كل حار او يابس دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد
مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص لفظ زيد الى غير ذلك حجة الخصم ان اضافة
الاسكار الى ضمير الخمر تفيد التقييد بها وعلية المقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا الاسكار
اسم لمعنى واضافته تفيد الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوايل الكتاب فيكون مفاد
التعليل علية الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة
تحريم الخمر الاسكار المقيد بها او المختص بها بمعنى عدم مشاركة غير الخمر في حصوله فيها وانما
الكلام في ان عليته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا مقيدا او مختصا وقد عرفت
ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على ظاهر التركيب هو الثاني
او التوقف بينه وبين الاول ولنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم علية تامة
وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو انفك عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم
حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم عدم تمامية العلة وقد فرضناها
تامة او لا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما ممتنع الاستحالة احتج السيد رحمه الله
بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر
دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقير

(هامش: الاول — والجواب)

دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان لم نفعله الوجه الذي لاجله
فعلناه بعينه ثم قال فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس
وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب
النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا
الفعل مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في المعالم ودلالته على المخالفة في المقام الثاني غير واضح
اذ محصل كلامه ان تاثير الشيء مما يختلف باختلاف الحال والمواد فقد يؤثر الشيء في محل
دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح للتنزيل على المنع في المقام الاول بحمله على المنع
من استلزام علية العلة التامة للحكم في مورد عليتها له في ساير الموارد سواء حمل العلة
في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها بل في بيانه تنبيه عليه او العلة الناقصة
او الاعم منها ومن التامة فتعتبر العلية على الاول بالنسبة الى الحكم المقيد بالمورد الخاص
ولا ريب ان عليتها بالقياس اليه تامة وتعتبر على الاخيرين بالنسبة الى الحكم الاول وعلى المنع
في المقام الثاني بحمله على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم
كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعد ما علم
من سعة باعه في علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحا اليه فائدتان
الاولى علية العلة قد تعرف بالتنصيص عليها بلفظ دال عليها وضعا كالباء وكي واللام
وما يرادفهما وبالهيئة التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لولا كونه
علة لاستبعد اقترانه به وذلك كما لو سبق الخطاب طلبا للجواب واقترن به ما يصلح له كقوله
كفر بعد قول السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان بخلاف نحو قول المولى لعبده اسقني
بعد قوله جاء زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضي الجواب غالبا او يصلح المذكور له وقد تعرف من الفعل
كما لو سجد عند قراءته اية السجدة او سها عن او من التقرير كما لو فعل ذلك غيره عنده فاقره
عليه وقد تعرف بالقراين الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين ويسمى
القياس بالقياس المنقح المناط وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر معتبر
كما في المنصوص وجب تعدية الحكم الى ساير موارد العلة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة

(هامش: فائدتان — القياس المنقح المناط)

اشكال

وهنا اشكال لا باس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان
علل الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فاجازوا لذلك من توارد عدة منها على معلول
واحد كما بنوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذه
الانواع من القياس لابتناء حجيتها على اعتبار العلة علة حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير
الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين
الاول العلل المجعولة في الشرع عللا او اسبابا لاحكام مخصوصة كعلية الاحداث لوجوب
الطهارات والافطار والظهار والايلاء والحنث والعيد لوجوب الكفارات والتصرف
والاتلاف لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجود النقل والانتقال والفك والبينونة
الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي ترتب عليها شرعا كانت معرفات لها او
مثبتات لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من
المادية والصورية واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية
اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك
الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي هي منشاء الحكم وجهات حسن تشريعه
وما يستند اليه مطلوبية الفعل ومبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها وهذه
العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من
تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات
فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك في سياق تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح
للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد عللا لها وان كانت بالنسبة الى الاثار التي
قصد بوضع تلك الاحكام اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الاثار ان قيست الى تلك الاحكام
كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم
الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث الثلثة انما هو لازالة الحالة الحدثية الحادثة من خروج
الاحداث وعلم بحدوثها بامر اخر حكمنا بوجوب الطهارة ورجع الى القسم الاخير ثم ينبغي الكلام
هنا في جواز توارد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بها

منها

ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويهما وصلح توارد الاسباب عليه
لافادة تاكده كان معلول احدهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون
علية المنفرد للضعيف مشروطا بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول امرا اخر وهو
القوى المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة
والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة
جاز ان تكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق المتقدم فيكون الثاني معرفا وكاشفا
محضا ويصح اعتباره في النية فينوي في مسئله تعاقب الاحداث رفع الحالة المنكشفة
فيها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشترط استدامة التاثير به فيكون
العلة بعد تحققه هو السابق كما في صورة التوارد في زمان واحد والاسبقية لا تصلح
للترجيح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان كالعلية الابتدائية
الثانية القياس بالطريق الاولى وهو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى
واكد منها في الاصل ولا بد في حجيته من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وبتحققها
في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق
فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة بل يكفي مجرد العلم
بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او بتماميتها او بتحققها في
الفرع ما لم يكن احد الظنون المعتبرة وقول العلامة بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب
على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى مما لا ظهور له في الاكتفاء
بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهمه فاضل المعاصر
اذ كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم اتفقوا على تعدية
حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حرروا النزاع في اية
التافيف فذهب فيها قوم الى ان تعدية حكم التحريم الى انواع الاذى الزائدة عنه منقولة
عن موضوعها اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب
المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدي الحكم اليه وهو معنى القياس واعترض عليه اولا

الترجيح

القياس الاولوي

احتج

تتمة

بان معنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل كونه شرطا في دلالة المفهوم وثانيا بان من لا
يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال الثاني ودعوى الاجماع على الاختلاف في حجية هذا النوع من القياس
وانما الخلاف في حجية بقية انواعه فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفي
هذا الرد مع اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل
يكون حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعتراض
فلان كل من انكر حجيته لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت وهو في الحقيقة منفصل
عن انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا احتج النافون بالقطع بافادة اللفظ
للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره ورد
بان هذا النوع من القياس لا يتوقف على استحضار صورة القياس بل يعرفه كل من يعرف اللغة
من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة المحقق تبادر مطلق الاذى منه عند الاطلاق وانه
اية الحقيقة وضعفه ظاهر لان تبادرها ليس من نفس اللفظ بل منه بواسطة المعنى ومثله لا يكون
علامة للحقيقة والا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه فالحق انحصار الاحتمال
في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع تتمة قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على
عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابن تغلب
عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال
عشر من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال
عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا
يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت
الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ووجه الدلالة
ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند قطع الاربع بطريق اولى وقد منع
الامام على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني بالقياس الى اخر ما مر وفي الخبر
عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام لولا اني رايت رسول الله ص يمسح ظاهر قدميه لظننت

ان باطنهما

والجواب

الاول

ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما ووجه الدلالة ان المستفاد من كلامه ع التعريض والتنبيه على
ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض فهذا مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم العمل
بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة او لا اختصاص لها
بالمستنبط فيكون التفصيل تحكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المقصود هناك قياس ظني
لا سيما بعد ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت
الثلثين مطلقا لجواز اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره فغاية
ما في الباب ان ظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت مثله الظن بما دل على سببية قطع الثلث
للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد اعترف السائل
بوروده فلا يبقى له الا مجرد الاستبعاد المستند الى القياس الظني كما يشهد به سياق كلامه واما عن الثاني
فبانه انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن بالاستحسان بالطريق والاولوية كما
يستفاد من قوله ع لظننت ولا كلام فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول ان التصرف في الاخبار
المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل نسبته عمل الائمة بالرأي كما وقع في بعض الاخبار فان العمل
بالبواقي عمل بالنص او بما لا ريب في حجيته مع ان تسمية ما عدا المستنبط به غير ثابت في الاخبار
وانما الثابت تسميته به في مصطلح القوم وهو لا يجدي والثاني بالتصرف بالاقيسة التي يقول
بحجيتها بارجاعها الى قياس اقتراني مشتمل على صغرى وجدانية وهو ان النبيذ مسكر والشتم اشد
ايلاما من قول اف وكبرى مستفادة من التصريح بالعلة او الفحوى وهي كل خمر حرام او كل مسكر او كل اذى
يكون اشد من قول اف فهو بالحالة يستفاد من النص او ما في حكمه كبرى كلية وبعد ضم صغرى وجدانية اليها
ينتج المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه الجهة
وان كانت حاصلة ليلزم بالقياس ولا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول ثم اعلم
ان للقائلين بحجية القياس المستنبط طرق لاستنباط العلة كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة
وجودا او عدما كدوران تحريم الخمر مع الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في
الاصل الصالحة للعلية وابطال علية ما عدا المدعى عليته وكالمناسبة والاخالة
وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما تقرر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية اصل

المطلب الاول في الاجتهاد

هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان والمصالح المرسلة الى ما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة القول في الاجتهاد والتقليد مقدمة الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرفا بتعاريف منها ما ذكره الحاجبي وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ويخرج بتقييده بالقيود المذكورة استفراغ غير الفقيه واستفراغه له في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال على هذا التعريف من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا حاجة للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد وهذا ملخص كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد لجميع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه فالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول الامر ويحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظ وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يختل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة الفقه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد اقول وكان هذا توهم في كلام التفتازاني وقد نبهنا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك لو اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل المذكور لم يقرر الدليل عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عمن مارس المنطق وهذا تفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض

شراح المنهاج

شراح المنهاج قال وليس المراد بالمجتهد كما قد يظن ثم اورد الفاضل المذكور عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة عليه وثانيا بان الممارس قد لا يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الوسع قلنا فكذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد ولا يجوز التعبير بل الوجه منع عدم الصدق الثاني ان المراد بالاجتهاد فعلية الاستفراغ كما هو ظ اللفظ وبالفقه ملكة العلم بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه الثاني لا يتوقف على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متوجه وان المتوهم انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بيناه ثم قال والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فنقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها فلا التفات في التعريفين صح الى ما يتقوم به الامران ولذلك ترى انهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وان اريد تعريف صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم الدور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان الا على وجه الحقيقة على المعنى المعتبر الصحيح واطلاقه على غيره مجاز والحدود التي تورد في المقام انما ساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبرة معها قيود عدمية هي شرائطهما لا اجزاء ومقومات لماهيتهما ومن هذا البيان يظهر ان قوله القوة القدسية من شرائطهما الا ان الذي ذكره لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكرونه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها وليس في كلامهم في شرائط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم المعنى الاعم بل ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بدليل ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص ويظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريف رسمي لا حد حقيقي

فكيف يوجب دخول القيود المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه
على ما مر كما لا يخفى الثاني ما ذكره الفاضل المعاصر المذكور ايضا وحاصله ان قيد الظن
مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات والقطعيات و
الاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع
وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم
فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخلو عن نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة المتداولة
المعروفة بلا ثمرة ونكتة مع ان النكتة في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهرة وهي اختصاص
جملة من مباحثهم كبحثهم عن حجيته وتشاجرهم على قبوله للتجزي بمقوله المطلق فان القطعي
لا يبحث عن حجيته ولا كلام في حجية قطع المتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ
وسعه في تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى التقادير اما ان يحصل القطع او الظن
او لا يحصل شيء منهما فان اريد خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا
كذلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ
الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى نعم لو اريد باستفراغ
الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقا لكنه ظاهر
لحد الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في الثالث
تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصلي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا لهذا الاصطلاح حقيقة
بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم هنا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج
ذلك واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان المبادر من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد
فما لا وجه فان قلت المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع في تحصيل
الظن بها بخلاف المباحث الفرعية قلت هذا ممنوع اذا الظنون التي قام القاطع على اعتبارها
مطلقا كظاهر الكتاب والسنة التي يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون
التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل غير سديد مع ان عدم
الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ في تحصيله وهو كاف في فساد الطرد الا ان يراد به

الاستفراغ المعتبر لكن لا دلالة للحد عليه وثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه
في تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية في استنباط مرامه كالامر
والجمع او الترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع التعارض في نقله اذ يصدق على فتوى المفتي انه
حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او مقلده او ما هو حكم
شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه صدق على استفراغه الوسع
في معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما العتيق وقتا او فقد كتب
يعتبر من حجيتها او لقصور نظره بناء على جواز التجزي ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يعد
في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية في الفقيه
فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا لكن
لا يتم هذا على ما نحققه في معنى الفقه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى

واما ثالثا

ان يراد بعد قيد الفرعي قولنا عن ادلة التفصيلية فيندفع الاشكالان واما ثالثا فلصدقه
على استفراغه الذي لما لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول
اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل
الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل

الرابع

الظن بطريق الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد

والجواب

وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظاهر من استفراغ الوسع بذل تمام وهو بذل تمام
وهو غير لازم والا لادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد
باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهدين لا الاستفراغ العقلي والقدر المعتبر منه معروف
وهو ما يحصل به الظن بعدم الظن بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة الحد ولا ينافي
ذلك تفسير العضدي له ببذل الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذا المراد بالاحساس
العجز ظنه والا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة اي يقتدر بها الفقيه
على الاستنباط المذكور واذ كثيرا ما يقال فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المستنبط وعرفه
البهائي بهذا الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل

فضلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل ساير الملكات قال الشارح الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن دلتها بالفعل من غير ان يصير لك ملكة بل كان حالا ولا يخفى ان الاطلاق القيد على الملكة ونسبة الاخراج اليه وجعل المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر بها الى الحكم الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والا فللاستغراق والعجب من الشارح المذكور انه عين اللام للجنس ليدخل المتجزي والفرق بين الحال والملكة ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي وبالفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم الضروري قال الشارح المذكور وبالقوة القريبة يدخل فيه تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى التفات انتهى قولك لو يكن بذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ماخوذ في معنى الاستنباط وبقوله قوة قريبة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة القريبة معناه القوة القريبة للاستنباط وهو معنى الملكة فيرجع الحد الى ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي وح فيتم قول الشارح بالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن يرد عليه عدم ملائمة الترديد للتعريف وان القوة القريبة من الاستنباط لا تتناول القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع او ملكته واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصود من مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واسناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبني على ظاهره على ما نوضح الثالث ان النظر غالبا في مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة الى الظاهر وقد يختلف مواردهما

الاول

الثاني

الثالث

على العارف

فصل

على العارف فصل وحيث علمت ان الملحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد بالظن المعتبر في معرفة الحكم الشرعي وهو يختلف باختلاف انظار المجتهدين فمن يرى ان المعتبر منه ظنونا خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان المعتبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه في مبحث خبر الواحد صحة القول الاول وان المعتبر في حقنا ليس الا ظنونا خاصة وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في المقام بايراد بعض الكلام عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله جل شانه ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن به فان ثبت مدلولها من عدم جواز العمل بالظن لزم عدم جواز العمل بها ايضا وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب بوجهين الاول ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية ساير الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مطلقا وان القدر المسلم منه حجيته بالنسبة الى المخاطبين لان الكتاب بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجيته بالنسبة الى المتاخرين عن زمن الخطاب اما باعتبار انسداد باب العلم في حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضي حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظنا اي ظنا مطلقا لا من حيث كونها ظنا كتابيا ونحن نقول بذلك واما من جهة ان القران من قبيل كتب المصنفين الذين يقصدون بها الدوام لتستفيد والناظرون اليها المقاصد على حسب افهامهم ويعملوا بمقتضى متفاهمهم وهذا ممنوع لا سيما في الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء القران بحسب الاعجاز بل لا خطر اسلوبه واما حديث الثقلين والاخبار الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القران مطلقا والعرض عليه اما لامكان ارادة التمسك بما علم ارادته من القران والعرض عليه فان غاية الامر ان يستظهر منها الاول فيقل الكلام الى التمسك بهذا الظهور فيثبت المطلوب على التقدير الاول ويتوقف

حجيتها على التقدير الثاني على ثبوته بان يكون تلك الاخبار من قبيل المصنفين وهذا الدعوى
بعيد في الاخبار جدا الثاني ان اريد بحجية ظاهر القران حجية الظن المستفاد منه من جهة
كونه مستفادا منه فهذا باطل قطعا للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض
والتكامل لعلاج وان اريد بحجيته بعد ذلك فلا ريب في ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس
ظنا خاصا الا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج عن مورد الاجماع الثالث
ان عموم هذه الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة والاقرار فقد وقع النزاع في حجية
العام المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات لا يقال هذا النزاع راجع الى
النزاع في ان العام المخصص هل هو ظاهر في الباقي ولا فالقائل بالحجية يدعي الظهور فيه
كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا قائل بعدم الحجية مع تسليم الظهور فاذا ثبت عندنا
ظهوره فيه ثبت حجيته فيه بالاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا نقول انما انعقد الاجماع
على حجية ما هو ظاهر واقعا لا ما هو ظاهر في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع
هنا يمنع ظهور العام المخصص في الباقي واقعا ويرى ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف
يساعد على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية ظواهر القران ان كان على حجيتها في الجملة
فلا يجدي في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان على حجيتها بطريق العموم فهذا
يستلزم حجية ظاهر هذه الايات في شمولها المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال لا يقال
عمومها مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا مردود اما اولا فلان التخصيص يستلزم
ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما ما ينافي الاخر فلا يصح فرض كونهما
امرا واحدا وهو الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين احدهما على المخصص
والاخر على المخصص لان مرجع الثاني الى الاول فلا يتعدد واما ثانيا فلان تخصيص ذلك
يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص الا في العام الظني فان قيل
قام الاجماع على حجية كل ما هو ظاهر الكتاب فيحمل بعض مدلولات القاعدة لحجية كل ظاهر
الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض اخر وهو تخصيص العموم المذكور بغير
تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى

الثاني

الثالث

الرابع

دعوى

دعوى اجماع اخر على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فبان
الاجماع منعقد على حجية ظواهر الفاظ السالم من المعارض والاعتماد عليها في الكشف بها
عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان الشاهد يشهد على ظاهر
الاقرار والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى ان الرواة
يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه منه في مخاطباته
اياهم فمنع الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين ناشئ عن قلة التدبر
ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا نجد احدا من الموافق والمخالف يخالف في
ذلك بل الظاهر انه مما سلم عليه ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك لما استقام
لهم النظام ومخالفة الاخبارية في حجية ظواهر القران غير قادح لان مثل هذا الخلاف
النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخبارية لا يخالفون
في صحة القاعدة التي قررنا من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا
تراهم يتمسكون بظواهر الاخبار اذا سلمت عن المعارض وانما يمنعون من حجية ظواهر القران
لدلالة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم سلامتها
عن المعارض فاذا بان فساده لانها على ذلك بقيت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان
والذي اتفق الفريقان على حجيته فاتضح ما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة
وكتب المصنفين وغيرها في حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم هناك من جهة
اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابات الى الذين لهم اهلية فهم تلك الخطابات وان
تاخر وجودهم عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين
وفي الكتاب نظر بل الفحص عن المعارض من الناسخ وجهان وقد مر تحقيق القول فيه في محله
واما عن الثاني فبانا لا نقول بحجية ظاهر الكتاب مطلقا بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص
ونحو ذلك مع عدم العثور عليه بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظن من مورد الاجماع
لان الظن انما يستند الى المقتضي له لا اليه والى عدم المانع والا لم يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده
فانما اليه والى عدم قرينة توجب الخلاف وهو واضح الفساد فالظن المستفاد من الكتاب

والجواب

واما عن الثاني

انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية حجية ما علم
كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل والنقل اللغويين بضميمة عدم القول
بالفصل واما عن الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص يرجع الى النزاع في الظهور
كما اشار اليه والاجماع وان انعقد على حجية ما هو ظاهر واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور
الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه فاذا علمنا بان العام المخصوص ظاهر في الباقي علمنا
باندراجه في محل الاجماع الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل
ان المجسمة كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا
لو ظننا ذلك ظنا قائما قاطعا عندنا على حجيته فانا نعلم باندخول الظاهر في مورد
الاجماع نعم لو ظننا ذلك بغير معتبر لم نعلم بشيء من الامرين لكن ليس المقام من هذا القبيل
وهذا واضح جدا واما عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه
ما هو اقوى منه وان كان الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية
كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الادلة التي هي اقوى منه وظهر من ذلك
سقوط ما زعمه من ان ذلك يوجب تخصيص الاجماع واما الاشكال الاول بلزوم اتحاد
المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع ان لا تخصيص في
المقام اصلا لان الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه تقدير
ورود الاشكال المذكور على مذهب من حجية مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء
التكاليف فان تخصيص هذه الايات فيقضي عنه بان عموم الايات عموم ظني فيجب
تخصيصها بعموم القاعدة فانه عموم قطعي واجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان
بوجوه منقولها مع بيان فسادها في بحث خبر الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني
هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال بامتناع تخصيص
القواعد العقلية بحاله فلا ينبغي على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب الظنون
الثابتة كما التزم به بعض تلك الوجوه وهو ايضا فاسد كما اشرنا اليه عند نقله ثم
اورد في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب

بان هذا

بان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة حيث
كانوا يستدلون بظواهر الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها
ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع لهم بها بسبب القرائن والامارات واحتجاجهم بظواهرها
ففيه انه لم يتبين انهم يقولون بحجيتها ظواهرها من حيث انها ظواهر لجواز ان يكون تعويلهم
عليها من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلفات والاعتساف والخروج
عن جادة الانصاف اذ ما ذكره في حق الاوائل من جمودهم في التمسك بالكتاب على ما كان
مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع في ما حكي عنهم من مواضع الاحتجاج
لانها اكثر من ان تحصى مما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف على القرائن المقتضية لاستفادة
القطع مع انا نريهم يقتصرون في مقام احتجاجهم على دلالة الاية ولا ينبهون الخصم
على وجود القرائن ودعوى ان القرائن كانت معلومة عند الخصم في جميع موارد الاحتجاج مكابرة
جلية ولم نقف فيهم على من يرد على خصمه بان الاية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القرائن
غير واضحة واما ما ذكره في حق الاواخر فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة
الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تريهم اذا ادعوا دليل الحجية ذكروا ذلك ولو
كان الامر كما زعمه لاحتجوا عليها بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة
الثاني ان المستفاد من هذه الايات انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته
والظن الحاصل من الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الايات ولا حاجة
على ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه المعاصر المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه
انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يصير علما والضمير المجرور في قوله
جل شانه ما ليس لك به علم [crossed out: ولا بوجوب العمل به بوجوب] راجع الى الموصول نفسه وارجاعه
الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج
عن الظاهر من غير قرينة وحمل الايات الناهية عن العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على حجيته
تخصيص صريح فكيف يقال لا حاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها
بظنون قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة

لابد بمجرد الممكن عن اصابة الواقع ظنيا فالمقتضى لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنية
بانها احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت واقعية اولية اولا وتوقف
علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول لا يصيره مقتضيا للظن بل هذا دال للعمل على
العلم خاصة والظن انما يشخص موضوعه وتخصيص موارده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير
علما به ولكن المظنون باعتبار ويصير معلوما باعتبار اخر فالضمير المجرور في الاية يرجع الى
الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص وكذا الكلام في اية
الذم مع ان اثر الاشكال فيها اهون لانها اذا تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو
قضية الحصر والاتباع هنا على تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب من العلم والظن
والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في تعريف توجيه الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد
بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله ان الفقه هو العلم
بالاحكام الفعلية سواء كانت ادلتها الدالة على كونها اولية ظنية والى هذا البيان يرجع
ما قيل من ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فان المراد ان ظنية الطريق الموصل الى
الاحكام من حيث كونها اولية لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية
واما ما زعمه المعاصر المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم
بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في شيء وانما العلم بالاحكام الفعلية التي يقترن
غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق الحكم على الحكم الفعلي حقيقة قطعا وان كان
ظاهرا في المجازية اطلاقه على الحكم الواقعي مع انتفاء فعليته ودعوى ان الحكم الظاهري هو مجرد
وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه
في نفسه ولو مجردا عن اعتبار الاولية او مستلزم الثبوت مقتضاه كذلك فكيف يكون نفسه
مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاحكام الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان
مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح مما قررنا ان الوجوه التي اوردها على الجوابين
غير واردة عليهما بل التحقيق في المقام ان يقال هذه الايات انما تدل على حرمة العمل
بالظن الذي لا قاطع على حجيته فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته اما ان يكون باب

العمل

العمل بالقطع دون الظن كما مر او يخصص عموم الايات لجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا وح فينبغي
الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام عقلا ونقلا على حجيته مطلقا او بعض انواعه
حكم او في امثال زماننا وجب العمل به والايات المذكورة لا تدفعه فالذي يليق بما يرى
نفسه في اعداد العلماء ان يدفع الاحتجاج بالايات على حرمة العمل بالظن لقيام الدليل على حجية
مطلق الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل ثم اعلم ان الظن الفعلي
يساوق المظنون الفعلي كما ان الظاهر الشاني يساوق المظنون الشاني والظن بالمعنى الاعم ولا
ريب ان الشارع قد اعتبر جملة من انواع الظاهر طريقا الى معرفة موضوعات الاحكام كالبلوغ
باقسامها بالنسبة الى مواردها المفصلة وقول المنكر مع يمينه المردودة او نكول المنكر على الخلاف
وحكمه بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى ظاهر اقرار الكامل ووصاياه و
عقوده وايقاعاته واعماله وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد في ايدي المسلمين
من اللحوم والجلود مذكى وبنجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد بلوغه اياما على القول بهما
للنص وبقول المراة في استحقاقها تمام المهر بعد ان خلا بها زوجها فادعت وقوع وانكره
الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين مهر المثل اذا تنازعا في مقداره على
احتماله العلامة في القواعد وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري نقصانه
مع حضوره لوقت الاعتبار الى ذلك في النظائر فان الشارع قد اعتد بالظاهر لعني ما من شانه
افادة الظن وان لم يفده عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو مع التمكن في تحصيل العلم
ثم لما كان الظاهر غالبا مخالفا للاصل وقد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه على الاصل
صح ان يقال اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل فيها على تقديم الظاهر
فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظاهر حجة
في نفسه لم يعارضه معارض كما توهمه الفاضل المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني
في تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب التعارض والتراجيح الاصل والظاهر قد يتعارضان
الى اخر ما ذكره على حجية الظاهر في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية ولا يعقل تعارضه
له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد تنافيهما في المقتضى وهذا

لا يقتضي حجية الظن في نفسه ولو سلم ظهور اعتبار التعارض فلا بد من الخروج عن الظن لوجود القرآن
الدالة عليه اذ قد صرح في الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظن حيث لا دليل
على حجية الظن وقرينة دفع الاحتمال الذي حكيناه عن العلامة في مسئلة المهر ان الاصل يقدم
على الظن الا فيما ندر ويستفاد من هذا الكلام ونظايره ان الظن ليس بمعتبر في نفسه وان حجيته
في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظن دليلا في نفسه لوجب الخروج عن مقتضى الاصل ولم
يعقل تقديم الاصل عليه في صورة نادرة اذ الاصل على ما صرحوا به ويساعد عليه دليل حجيته
انما يكون دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كما حققناه
في محله واما الدليل على حجية الظن في نفسه فما لم نقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم
ان تقديم الظن على الاصل في الموارد التي ثبت تقديمه عليه فيها يرشد ان المناط هو الظهور
فيسري اعتباره الى ساير الموارد ففساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على تقديم
الظن في بعض الموارد حجية ظواهر خاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرايط الزائدة
على اعتبار الظهور الا ترى من اقسام الظاهر الشهادة وهي لا تقبل على النفي ولا ممن لم يثبت
عدالته ولا من النساء في غير ما استثني الى غير ذلك وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة
المعتبرة وان لم يحصل بها وكذا الحكم بمقتضى الدليل واليمين في موارد ما فيظهر ان الشارع
قد نصب هذه الامارات بشرايطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة وامرنا بالعمل
بها فيها على وجه التعبد فاذا لم يمكن بالظن ثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف منها اعتبارها
في ساير الموارد ثم تسمية حجيته في الموضوعات الى حجيته في الاحكام بغوى لا على المناط المذكور
غلط في غلط ودعوى ان من الموضوع ما هو سبب والسببية من جملة الاحكام الوضعية وهو واضح
لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب والواجب الذي يعد من باب الحكم هو الاول
دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان قلنا اذا لم يكن الظن حجة
في نفسه فاي فائدة لعقد باب في تعارض الاصل والظاهر اذ العبرة على ما قررت بوجود الدليل
لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل قلت فائدة عقد هذا الباب التنبيه
على المواضع التي وجد فيها الدليل على العمل بالظاهر وبيان ان الظهور بمجرده لا يصلح

دليلا

دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الشهيد الثاني في تمهيد القواعد مع ان
الفاقد لهذا الباب نادر من العلماء فلا يعتد بمقالته على تقدير عدم مساعدة كلامه على
هذا التنزيل وقد تراهم يبحثون عن الظن في معنى المدعي فيقولون هل المدعي من يدعي خلاف الاصل
او يدعي خلاف الظاهر والتحقيق ان المدعي يدعي خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه
ومن يعتبر الظاهر هنا لا يريد به مطلق الظاهر بل ما يكون ظهوره ناشئا عن ملاحظة الغالب
والعادة ويرشد ان هذا المعنى هو المفهوم من المدعي فيلزمه بالتنبيه على الا بعموم الرواية وليس
في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد
ثبوت جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله ع لا ينقض اليقين الا بيقين مثله
بحمله على ما يعم اليقين والظن والمعلوم اعتباره كما زعمه الفاضل المذكور اذا الظن المعلوم
اعتباره يرجع الى اليقين بناقضية الناقض فيكون النقض ايض باليقين لا بالظن وان وقع
في طريقه وقد تحقيقه انفا ثم استشهد على حجية مطلق الظن باحتجاج الشهيد ره وعلى العمل
بظن تقدم بعض الفوايت مابه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب
الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهذا بديهي الفساد فان قضية التعليل المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن
وباحتجاج العلامة بالشهرة في بعض المسائل الذين وتردده في الحاق غير صوم شهر رمضان
من الصوم الواجب في بطلانه بتعمد الجنابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب فلولا
ان الظن هو المستدل لكلمات الاصحاب حجة عنده لما كان للتردد وجه ان التردد انما يكون
عند تعارض الادلة وانتفاء المرجح اقول احتجاج الشهيد ره على العمل بالظن في المقام الاول
رجحانه فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه لا سيما اذا قلنا بعدم
وجوب مراعاة الترتيب عند الشك مط او كان ذلك مع كثرة الفوايت بحيث يتعذر او يتعسر
تحصيل اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرار فمع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه
لتحصيل العلم بالبراءة خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم في ماهية العبادات
واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن كما زعم

بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى فوق الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان
يكون اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شموله
للفتوى ويكون التعليل بقوة للتقريب والتأييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج
بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح ونحوه ويمكن ان يريد
بقوة كون الظن الناشئ من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من
اقسام العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد كما ادعيه بعضهم في اخبار الثقة ويكون الفرق
بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي الشهرة الظن القريب
اليه واما احتجاج العلامة في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام ولكن
ننبه على التقريب وللرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى العلامة
في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد في كلام مثل العلامة والشهيد
الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليه صاحب الفوائد
المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب والرد على
العامة بما يتم على مذهبهم او انهم يدعون في ذلك تنقيح المناط وان خفي عليهم لا انهم
يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى هذا ينزل كلامهم في المقام وبالجملة
فهم فحوى مقاصد العلماء يستدعي نظرا اخر ولا يسع الوقوف على ما لهم من المطالب الا ان
العارف الفطن المتدرب وليس من شان كل واحد من الانام الاقدام في ساحة هذا المقام
واما احتجاج بالشهرة في مسئلة الدفن فالكلام فيه مقالة الشهيد في الشهرة واما
تردده لظاهر كلام الاصحاب فالظاهر انه من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده في حجية مثل
هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل
وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل فصل ينقسم المجتهد الى مطلق
ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام
عن ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالفعل
ان كان قصوره عارضا كما هو المتصور عادة في حق من له الملكة المذكورة وانما لم يعتبر

ملكة

ملكة تحصيل الظن بالكل مما عدا قطعيات لتعذره عادة فلان الادلة قد تتعارض ولتردد
كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة والشهيدين واضرابهم مع ان احدا لم
يقدح بذلك في اجتهادهم فان ترددهم انما في مقام الاجتهاد والا فلا تردد في مقام الحكم
والمتجزي من ظن ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية من غير ملكة يعتد بها وان كان له ملكة
تحصيل الظن بجملة لا يعتد بها والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل الظن
في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليهم بما مر فان المجتهد المطلق
من له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض ايضا نعم
لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار
معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من العضدي
في دفع بعض حجج القول ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم
بالبعض لتعارض الادلة والتحقيق ما ذكرناه اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي
ادى نظره اليها حجة في حقه وفي حق مقلديه مع تحقق الشرائط وهو اجماعي بل ضروري ويدل
عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان انسداد باب العلم المعلوم
بالوجدان مع بقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز
تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن
يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فلقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة عليهم السلام
لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله
جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى فانه من ترك الكتمان يتحقق
بابراز الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان لغوا وعبثا
وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الى قوله لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدل على مقبوليته
بالوجهين ولا يقدح عدم حجية الاول في حق العامي والثاني في حق المجتهد لخروجه بالاجماع

وغيره فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة
على ذلك منها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب
ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق ع من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه
غيره يجري ذلك له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات بعمومه
يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا ع يقال للفقيه يوم القيمة يا ايها الكافل
لايتام آل محمد صلى الله عليه واله الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل
من اخذ منك وتعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فيام فيام حتى عشرا وهم الذين
اخذوا عنهم علومهم واخذوا عمن اخذ عنهم الى يوم القيمة فانه كما ترى يعم الاخذ بطريق
الفتوى والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل
عليه قوله ع عمن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد
عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيخص الاخذ بالفتوى
بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الاتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى
من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به
حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف الحديث
ولا ينافي ذلك وروده في مقام المنازعة لان المدار يمين فلا يتفاوتان في الموضوع ويختلفان
في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة وقريب منها رواية ابي خديجة قال بعثني
ابو عبد الله ع الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى بينكم
في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن
عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحقيق
له من الفرقة الموسومة بالاخبارية حقيقة امر الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية
المتن والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة وباهتة
جلية وهل هو الا قول زورا وكلام صدر من غير شعور ولقد اغنى في افادة العيان
من اقامة الحجة عليه والبرهان واثبتهم في ذلك بما ورد في الاخبار من النهي عن القول

منها

منها

برای مدفوع

برای مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي لا دليل على جواز
اتباعه فان اتباع الظن قام دليل قاطع على وجوب اتباعه لذلك الدليل القاطع عند
التحقيق دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والرأي عبارة عن القول بالهوى والتشهي
او القياس والاستحسان فان الاخذ بالكتاب والسنة او ما يرجع اليهما لا يسمى
قولا بالرأي ومثل ذلك مع البعض من جواز التقليد **فصل** واما القسم الثاني
وهو المتجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق المحققون
على الظاهر على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن في
معرفة بعض الاحكام او قليل منها عن ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي
وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فان مسائل
الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وغموضا ولا يلزم من الاقتدار على
تحصيل الغامض وخالف فيه بعضهم فزعم ان من لا احاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا
في كل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل
ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها فلا يحصل
الظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق
اذ المعتبر فيه عند الكل انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فينافي في حقه الاحتمال الا
في حق المتجزي لتساويهما في منشائه فان وجود الملكة لا توجب الاطلاع على المعارض
واما ثانيا فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص في مظانه او
بتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على احاطة الجميع لا ينافي مرتبة المتجزي امكان احاطته
بها على وجه يعلم بعدم تعلقها بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب
عليها الثاني في حجية ظنه في حقه وهو موضع خلاف بين القائلين بامكانه فذهب
قوم الى القول بالحجية وذهب اخرون الى انكارها وقد نسب القول الاول الى الاكثر و
الاظهر انه وهم وان شئت توضيح المقام فاعلم ان التجزي يطلق على معان احدها
ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن

فصل

الاول

الثاني

احدها

في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص المعتبر او لتعارض الادلة عنده
بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة ولا يرجح بعضها
بعضا فيتوقف ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ان لم يكن كثرة التوقف
بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا دليل
عليه وعلى ما بني عليه في حكمه من العمل بالاصل والاحتياط ويبني في موارد التعارض و
التكافؤ على التخيير او الرجوع الى الاصول وليس له ان يقلد في المقامين الاخيرين وربما
قيل يقلد اذا توقف وهو ضعيف وكلام بعض القائلين بالتجويز يدل على ارادة هذا
المعنى بل حكي في الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا من الفقهاء توقفوا
في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وتعطلت الاحكام فربما
يستفاد منه ان هذا المعنى هو مراد الكل الثاني ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض
الاحكام دون بعض مع تمكنه فيه من الاجتهاد وهذا هو المتجزي في المقام الفعلية وقد
اطلق عليه المتجزي بعضهم و(?) منهم الشيخ ره في العدة ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى
مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ وسعه فيها حجة في حقه وحق مقلديه وربما
يظهر من العلامة والشهيد وقوع الخلاف في ذلك وسنشير اليه الثالث ان يتمكن
المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشيا
من قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفته د (?) كما لو علم المتجزي ان الامر
حقيقة في الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية
مسائل الاصول ثم وجد في الفروع رواية صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض
فحصا معتبرا فلم يظفر به وربما (?) في الاصول فيحيط بجميع مباحثها ويتجزى في الفروع
فيتمكن من استنباط بعض مسائلها بها دون بعض لعدم بمباحثها (?) وعدم
تحقق التفريع والرد الى الاصول عنده وهذا هو المتجزي في مقام الملكة وهو محل
النزاع ولم يثبت القول بحجية نظر المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتأخرين ولم
يتعرض الشيخ والسيد لهذا البحث في العدة والذريعة ولا المحقق في اصوله فالظاهر

بغيرهم

بغيرهم من المتقدمين عليهم ونقل بعض الافاضل عن ظاهر الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع
والجواز منقول عن العلامة والشهيد قال العلامة ره في القواعد في كتاب القضاء في بيان
شرائط الاجتهاد المبيح للقضاء والافتاء ويشترط ان يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج
الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج ولا يشترط معرفة
المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل
المذكور عنه ان مراده بالتجزي الاجتهاد التجزي في القوة وهو غير متعين لامكان ارادته
التجزي في الفعلية ويؤيده قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء فانه
يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها الا انه اقرب لفظا
وقال في التهذيب في مبحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع
الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم
يدفعه الفرض انتهى وظاهره التجزي في الفعلية بدليل انه عرف الاجتهاد باعتبار الفعلية
اعني الاستفراغ دون ملكته فيرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال في مبحث شرايط المجتهد
والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره اعتبار
القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان الشرايط تفصيلا وعد منها قوة استنباط
الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايض كسابقه ويظهر من السيد العميد
ان المتجزي من اجتهد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث
كذلك يحتمل المعنى الاول لكنه هو ظ كلام الايضاح كما عرفت وعبارته في ذكر الشرايط لا تخلو
عن اجمال وقال الشهيد ره في الدروس في كتاب القضاء ويجزي الاجتهاد على الاصح
ثم قال وليس معرفة التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقييده به نعم ينبغي على ماخذ ما
لانه اعرف لدليل التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام
الشهيد في الروضة نص باعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في المعالم القول بالجواز
فكلام المعرضين من اصحابنا بهذه المسألة ليست جارية على مورد واحد فدعوى قيام
الشهرة على حجية نظر المتجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلام مخالفينا في هذه المسألة

ايض مخالف المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلاثين منها لا ادري قالوا فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع
المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي ولا ظهور هذه الحجة في ارادة جواز التجزي
في فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل
وتارة بانه عجز في تلك الحالة عن المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لابتنائهما على ارادة
غيره وكيف فلنرجع الى محل البحث فنقول قد احتج الاولون بوجوه الاول ان المتجزي الاول
اذا استفصى ادلة مسئلة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة
وقصوره في الاحاطة بادلة بقية لا مدخل له في تلك المسئلة وح فكما جاز للمجتهد المطلق
ان يعول على نظره واجتهاده فيها فكذا المتجزي وهذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي
بالمجتهد المطلق لمساواته اياه في العلة وهي الاحاطة بادلة تلك المسئلة وهذه العلة
مما لا نص على اعتبارها ولا في المتجزي اولى فيبقى اعتبارها مبنيا على مجرد الاستنباط
ولا سبيل الى دعوى القطع بكونها المناط في جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لجواز ان
يكون لعموم القدرة مدخل في جواز التعويل عليه لكونها ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
وربما امكن عد ذلك فارقا بناء على حجية المستنبط فيفسد من اصله الثاني قضية الثاني
انسداد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف بها تعين التعويل فيها على الظن
للدلايل التي سبق ذكرها ولا ريب ان المتجزي اذا وقف على دلايل مسئلة وظن فيها
على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده مرجوحا وهو ان رجحان احد النقيضين
يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره المظنون وترك قول مجتهده
الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم
انما يوجب جواز التعويل على الطريق الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام مرادا لا قطع بتحقق
التكليف الفعلي بالاحكام الوضعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤديات طرق ظنية
وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان ما دل الثالث
من الكتاب والسنة على حجية الادلة المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه

على حجيتها

على حجيتها في حق المتجزي ايض كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الانذار يعم الانذار
بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يوجب جواز
عملهم بفتوى المنذر وروايته خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي
بالنظر الى العمل بالرواية ولو في الجملة فبقي المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل
برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبائه
والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد المطلق فيتناول المتجزي ايض غاية ما في الباب ان يخرج العامي
الصرف لقيام الاجماع على تعيين التقليد في حقه فبقي الباقي ومن السنة قول الصادق
ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال لانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء
منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا يعطف بعضها على بعض فان اخذتم بها رشدتم
ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله ع الرواية
لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله ع اعرفوا منازل الرجال على
قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ اربعين حديثا مما ينتفع به
الرابع الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المتاخرين ووجه الاحتجاج بها انها
تدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم والعمل بها وهي مطلقة
ليس فيها اشتراط بان يكون الاخذ ملكة لكنه لا يعين كونها كلية والجواب ان الاية
الاولى كما تدل على جواز عمل المتجزي برواياتهم كذا تدل على جواز العمل بفتواهم ولو في محل
الاجتهاد والاجماع منعقد على تعيين احد الامرين عليه اذ الظاهر عدم قايل بالتخيير فترجيح
الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظاهر منصرف الى الموجودين حال الخطاب فتعميمه الى غيرهم
لا يتم الا بمعونة الاجماع وهو منتف في محل النزاع واخبار الاشتراك في التكليف لا
يفيد هنا لوجود الفارق كما ننبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على
تقدير تسليم دلالتها على المقصود ومثله الكلام في قوله جل شانه ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام في هذه الايات والجواب عن الاخبار

اما في الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم كما يدل عليه السياق اقوالهم التي ينا فوها
في مقام التعليم والبيان والاخذ فيما بينها لا يصدق في الظن الا على الاخذ بما علم انه
منها او بما ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قطع قاطع او عند تعذره قاطع والثاني
في حق المتجزي ممنوع والاول مع ندرته انما يصدق معه في الظن الاختلاف بها اذا علم بالمراد
او ظن اذا الكلام في حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية
واما عن الثالثة فبان اطلاقها معارض باطلاق اية النبأ وغيرها مما علم فيه بعدالة رجال
السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول
نادر جدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم في الدلالة ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الباقي مع
ان التمسك بها لا يتم الا اذا جعلت دلالتها على حجية اخبار الاحاد وهو من باب التواتر
بالمعنى وهو ممنوع الرابع ان المعاصرين لزمن النبي ص والائمة ع كانت طريقتهم العمل
بالاخبار التي ترويها العدول والجمع بين ما تعارض منها بالطرق المقررة كحمل العام على
الخاص والمطلق على المقيد ومع التعارض كانوا ياخذون بالاقوى والارجح على الوجه المقرر
في الاخبار وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا مطلقا متمكنا من معرفة جميع
الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين
هذه الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي ترويها اليهم الى الاخبار
التي تروى لهم من النبي ص والائمة ع كحال المقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى
التي تروى لهم من المجتهدين فانها ايضا قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك
فيجمع بينها بالوجه المقرر وقد تتعارض بحيث يتعذر الجمع فياخذ بقول الاعدل والاوثق
ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن من استعمال ذلك في جميع الاحكام فيستعمله في الجميع ومنهم من يتمكن
منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وبالجملة فاولئك الذين كانوا في زمن الائمة ع
كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ورواياتهم كانوا مؤدي اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا
عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها كما ان المقلدين في زماننا هذا اذا اجتهدوا في
معرفة فتاوى المجتهدين كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل

او في جملة

او في جملة يعتد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا
يصدق على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اخبار النبي والائمة ع
وهذا لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده في اثبات الحجية واذا ثبت جواز التجزي في زمنهم
بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم لان حكم
الله في الاولين والاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة في التكاليف والجواب ان المجتهد في
امثال زماننا يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال الظنون لتشتت اعمال المعاصرين
لزمن النبي والائمة ع لها بل تثبت عندهم كالتعويل في التعديل وتمييز المشتركات على قول الواحد
وقول من عول فيه على قول غيره او الشواهد الاستنباطية والامارات الاجتهادية والحدسية
وفي المتن على نقل اللغوي غير معدل ومن يعتمد في نقله عليه ومع التعارض على ترجيحات
ظنية وعند احتمال الطرو والنقل ووجود الامارات الموجبة لرد المقبول وقبول المردود على
اصالة العدم ولا يبان الموجودين في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة
الراوي وتعديله بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة لديهم لقربهم من
القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة
لكمال الوثوق برواية الضعيف وعدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات
كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات
بيننا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان فلا جل من ان يطالب
عليها برهان وح فجواز تعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات السند ولة بينهم لا يوجب
جواز تعويله في زماننا على الامارات السند ولة بيننا لان تقريرهم ع انما ثبت في حق ظنون
خاصة فلا يتعدى الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان المتجزي في ذلك الزمان ما كان يتعين
عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادفه من الرواية و
الفتوى كما يدل عليه اطلاق اية الانذار والظاهر من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين اذ لا قول
ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية كان ميسرا
في ذلك الزمان للعامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف عمله بالرواية في زماننا

الرابع

والجواب

منا على استحضار مقدمات منها العام الخامس ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم
الخامس
الكفار على تقليد ابائهم كقوله تعالى ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله جل شانه حكاية
عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مطلقا خرج الغير
المتمكن من الاجتهاد فيبقى المتجزي اذ لا قائل بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه قضية
والجواب
الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها بالعقايد والاصول كذلك
يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن
كما عرفت من غير نكير فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كذلك
يمكن التمسك بتحريم الثاني على جواز الاول اذ لا قائل معه ايضا بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح
لايات الذم على العمل بالظن بينا ولا التقليد ايضا اذ المقلد لا يستفاد لدى التقليد
الا الظن فلا يلزم من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم بلا معارض لانا نقول جواز
التقليد ليس منوطا بالظن من حيث كونه فلا يلزم من تخصيص اية الذم بلا معارض لانا نقول جواز
تقليد اولو قدر حصول الظن ببعض المقارنات الاتفاقية التي لا مدخل لها في جواز التقليد
فلا يلزم من تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية ابي خديجة
السادس
عن الصادق عليه السلام انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته
عليكم قاضيا فتحاكموا اليه ووجه الدلالة ان قوله شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم والجواب
والجواب
ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصح الاستناد اليها وانجبارها بالشهرة ممنوع كما عرفت
مع امكان القدح في دلالتها باحتمال ان يكون من بيانية وان بعدا وان المراد بالعلم هنا
العلم الفعلي كما هو الظاهر فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث
تعليق الحكم فيها على الوصف اما لاعتباره في نفسه كما يراه جماعة او لملاءمة المقام حيث
ان المقصود تعريف الرجل الذي يصح الرجوع اليه فاثبتت القيود المذكورة بقيود الحد في افادة
الاحتراز والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فان قلت يمكن المعرفة في مقبولة عمر بن حنظلة
ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظاهر فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية
ابي خديجة وينهض حجة على جواز التجزي وذلك لعدم ان الامر بين التجوز في المعرفة او التخصيص

في الاحكام

في الاحكام وقد تقدم الكلام في تعارض الاحوال رجحان التخصيص على غيره من انواع المجازات
فات حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الاحكام على الجنس او البعض المتناول
لمثل الحكم الواحد ليوافق القول بالتجزي حمل بعيد وما يقال من ان دوران الامر بين التخصيص
والمجاز رجح التخصيص فليس على اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور متوجه
الى الموجودين حال الخطاب وثبوت حجية ظن المتجزي منهم لا يقتضي حجية ظن المتجزي من غيرهم
وجواب الفاضل المعاصر
كما نبهنا عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين للمتجزي في المسئلة الظنية ما لم يثبت
حجية ظنه فيها فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل المعاصر عن هذا الاشكال بان
اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه
وظاهر هذا اعتبار العلم بالحكم كظاهر هذه والخطاب للشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين
لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا تعذر في حق الغائبين الرجوع الى
العالم بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان بجميع الاحكام يقوم
مقام العالم بالجميع في رواية عمر بن حنظلة كذلك الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض
المعتبر في رواية ابي خديجة لا يقال الاصل حرمة العمل بالظن خرج المطلق بالاجماع فيقوم
مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل لانا نقول ان الاجماع وان انعقد على حجية
ظن المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري
او من له الطريقة الوسطى وذهب كل فريق وكل جهة من هؤلاء يخطئ طريقة صاحبيه فغاية
ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية ظنه ظنية على ان هذا خروج عن
الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها مع ان اصحاب
الائمة لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم
على خبر الواحد وعند تعارض الاخبار على التراجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين
على ما يشمل اليقين والرجوع اليه ظنيا ثم انتهى محصلا اقول الموقف بين الاصحاب
الاحتجاج على هذه الرواية على كون الفقيه المستجمع الفتوى منصوبا عاما وانا ان ظنية
يقوم مقام العلم عنده فيجوز له العمل به فلم اقف على من يستدل بهذه الرواية نعم

احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام فى خطئية ربما يدل على
التزامهم بالامر الثانى فلعل الفاضل المذكور نسب الى اصحابنا مر انما الهذا الاعتبار
ولنتجز بما فيه اما اولا فلان الاحتجاج المذكور على حجية الظن عند تعذر العلم فعلى
مبنى على ملاحظة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ونحوهما لا الاستفادة من هذه
الرواية بل بمراجعة الوجدان والضرورة فكيف يعقل اسناد ذلك الى هذه الرواية بل مراجعة
وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب الترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب
الترافع الى الظان بعد فقد زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه
انه لا حاجة فى اثبات الحكم الى التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار عن ضعفها
بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل الضرورة دالة على ذلك فكان
الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظاهر من هذه الرواية والظاهر انه هو الذى فهمه
الاصحاب انه ع نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة حاكما او امر بالترافع اليه
فى الحكومات والظاهر ان العلة فى عموم نصبه ع تعذر الترافع اليه غالبا وتعذر نصبه
حكاما على الخصوص لمكان التقية وكثرة الشيعة وتفرقهم فى البلاد وح فتسرية حكم
النصب الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة مساق الرواية على ذلك واستفادة العموم
منها وان قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين كما فى نظائر المقام او التحقيق العلة
الباعثة على عموم النصب بل فى حقنا اولى واما ثانيا فلان ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد
باب العلم كلا او بعضا فهو امر اخر لا تعلق له بالقدر المنقول من الرواية نعم لها دليل
يستفاد منه اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور او ظنون خاصة فى ترجيح الاخبار
المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمحل البحث واما ثالثا فلان الحكم الثابت بالظن
الذى قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعى ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق
الحكم على الحكم الظاهرى حقيقة كالواقعى ضرورة انهما مما حكم به الشارع فى الواقع غاية
ما فى الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن خطا المجتهد والاخر مشروط باصابته لدرك الحكم
المسبب عن اسباب خارجية كثيرة كالنذور والكفارات وليس شمول الحكم لها نوع

لها اصلا

لها فلا فرق بيننا وبين المشافهين للمعصوم فى العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعى حقيقة
فلا باعث على صرف العلم والمعرفة فى الروايتين عن ظاهرهما وبهذا ينفتح باب الاعتراض
وسقوط الجواب واما التاكيد الذى اورده على تعيين المجتهد المطلق فضعفه ظاهر لان
الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة المقررة
على وجه يعتد به فى عرف الصناعة واستجمع لبقية الشرائط مجتهد مطلق يجب عليه العمل
بمقتضى نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه
الفرق الثلث الا من جهة الاختلاف فى جملة من الطرق كمصير الاخباريين الى عدم حجية الكتاب
والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الدلالات الخفية و
نحو ذلك ومصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين
كل فرقة من كل هذه الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين فى حجية خبر الواحد وانواع الشهرة
والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك فالاختلاف الذى بينهم ليس باقل
من الاختلاف الذى بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا فى هذا الاختلاف على
تسمية كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا لا مدخل له فى مرحلة الحجية
فما ذكره من ان كل فرقة من الفرق الثلث تخطئ الطريقة غيرها ان اراد انها تخطئه
ولكن نقول بحجية نظره فى حقه وحق مقلديه فهذا لا ينافى كون الموضوع اجماعيا وان
اراد انها تمنع حجية نظره فى حقه وفى حق مقلديه فيمنع من الرجوع اليه فبطلانه غير خفى على
العارف بالطريقة نعم قد يقدح فى بلوغ بعض الاخباريين مرتبة الاجتهاد والاستنباط
لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه فيمنع من الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين
ايضا وهو امر اخر لا تعلق له بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجة التى حكيناها
عن المانعين من امكانه وهى الحجة المعروفة عنهم فى المقام ولو تمت لدلت على نفى امكان
التجزى والتزام المانعين به بعيد وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نطيل
الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزى من التقليد وان
لم يقلد وباستصحاب الاحكام الثابتة فى حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فيستصحب

تحقيق القول

خال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها به وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو
عند الشك في قدح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه في مبحث الاستصحاب من ان الاستصحاب
انما يعتبر فيما اذا كان قضية الشيء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرو المانع او منع
الطارئ اذ لا يمكن القول بان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام الثابتة
به شرعا بقاؤه الى ان يتحقق الرافع من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء
عند الشك في حصول الرافع ثم لا يقال انما انعقد الاجماع على جواز تقليد غير المطلق المتجزي
فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقاؤه بعد زوال
الموضوع حتى يجدي التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذي يظهر من مقالة القائلين
بجواز التجزي انهم انما يقولون من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لالتزموا ببقاء
حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في كون حكم التقليد عندهم مما
من شأنه البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل
على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع
من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة القوية القريبة منه
عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول
بالمتجزي النازل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للاوامر
في ارتفاعها بالنازل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره نظر المجتهد ولم يرجع ويمكن
دفع الاخير بان ثبوت الحكم من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء
الاول بالرجوع فيحتاج اثباتنا للثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب فيه ويتوجه على عكس
الدليل عدم شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شيء منها فيستصحب ولا يتاتى فيه
القول باستصحاب التقليد في حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ لو صح تقضاها الاحكام
اللهم الا بالنسبة الى الاحكام التي يستحب التقليد فيها للمكلف فيمكن التمسك فيها
بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على الاستصحاب الثابت قبل البلوغ مغاير لما ثبت
منه بعده وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر ولا سبيل في المقامين

الى التمسك

الى التمسك بالاجماع المركب في طرد المنع لانقلابه بامكان التمسك به في طرد الجواز مع ان حجية
في الاحكام التي هنا ما عدا الظن غير ظاهرة كما نبهنا عليه في محله ومنها ان المتجزي غير
عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجية مؤدى ظنه فظنه كالشك والوهم في عدم الاعتداد
به عقلا فتعين الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل وقد يشكل
بمنع كلية الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجه عليه اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض
سؤال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسول الموحى اليهم رجالا وعدم كونهم ملئكة كما
كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في اخبارنا اهل الذكر بالائمة عليهم السلم
على وجه يظهر منها الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله
ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل الاية على ذلك فيجب لو قدر ظهورها في المعنى الاول
ودعوى ان المستفاد منها على التقديرين والتقدير الاول وجب رجوع كل جاهل الى
العالم في محل المنع وثالثا ان هذا السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاصيا
كان يجاب بنقل الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي
مضافا الى ما مر من انه خطاب الى المشافهين فقد عرفت الحال بالنسبة اليهم ووجود
الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة اجتهاده
في المسائل لان جواز التجزي من جملتها وبيان اخر يبتني حجية ظنه في جواز التجزي على حجية
ظنه مطلقا حتى تتوقف على حجية ظنه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق يوجب خلاف
الغرض لان المقصود الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض والجواب ان المقصود
صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول لغاية ما في
الباب ان يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسئلة جواز التجزي
ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين
نعم لو كان متجزيا في الاصول فرض اشكال العود الى اجتهاده في جواز التجزي هذا وللقائل
ان يقول لا نسلم حجية ظن من مجتهد مطلق في الاصول ثبت فيه بالنسبة الى المسائل الظنية منها

ما لم یکن مجتهدا مطلقا فی الفقه اقتضاء فیما خالف الاصل علی موضع الوفاق ولان العمل
بالظن حیث لا دلیل علیه بالخصوص مبنی علی انسداد باب العلم وبقاء التکلیف ولا دلیل علی ان
من لا یکون مجتهدا مطلقا فی الفقه مکلف بالبناء علی حجیة الادلة الظنیة او جواز الاخذ
بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزی فی الفقه لزم منه جواز تعویله علی الظن فیما یفتقر الیها
فیه لکن یبقی معه اشکال التقلید بحاله ولا یخفی ما فیه فان ظنیات علم الاصول کظنیات العلوم
العربیة فکما یصح تعویل العارف الخبیر بتلک العلوم علی الظنون المقررة فیها وان لم یکن له
خبرة بعلم الفقه وکذلک الحال فی الاصول ثم لا اسلم ان رجوعه فی ذلک الی فتوی المجتهد
یوجب الخروج عن محل الفرض اذ المقصود اثبات جواز التجزی بای نحو کان کما یساعد علیه
اطلاق العنوان وتحقیق المقام ان المتجزی ان قطع بحجیة ظنه تعین علیه البناء علیه کما انه لو تحقیق المقام
قطع بعدم حجیته تعین علیه التقلید لکن یبعد فرض القطع له فی ذلک لانتفاء ما یوجبه
ولتصادم الادلة من الجانبین فغایة ما یمکن فرضه فی المقام حصول الظن له باحد الامرین
او قیام ما یظن حجیته عنده علیه والتحقیق حجیة هذا الظن فی حقه لانسداد باب العلم
علیه مع قطعه ببقاء التکلیف فان ذلک یوجب فتح باب الظن علیه فیعول علی ظنه باحد
الامرین او بدلیله ان عثر به والمتعین هو الثانی وقد مر تحریره فی بحث حجیة خبر الواحد
وقد عرفت مما حققناه رجحان امارة التقلید فی حق المتجزی بعد التقلید ورجحان امارة
جواز التجزی فی حق المجتهد المطلق المتنازل الی درجة التجزی قضاء لحکم الاستصحاب
فی حق کل منهما واما من بلغ متجزیا فقد عرفت تعارض الادلة فی حقه مطلقا او بالنسبة الی
الحکم التکلیفی وقضیة ذلک التخییر فی مورد التعارض ثم ان اصاب التجزی فی فکره و
ساعد نظره علی ما ذکرناه بنی علیه الرجوع والا فلا لازم علیه الاخذ بمقتضی نظره ولو عجز عن
الاجتهاد فی مسئلة التجزی تعین علیه الرجوع فیها الی المجتهد المطلق لان ذلک وظیفة
الجاهل العاجز ولا یجوز له العمل بالاجتهاد او التقلید فیما یمکنه الاجتهاد فیه قبل المراجعة
کما لا یجوز له ذلک فی الفرض السابق قبل الترجیح فان قلد من افتی له بالتقلید قلد ولا
اشکال وان قلد من افتی له بجواز التجزی فالظاهر جواز تعویله علی نظره فیه فیترتب ماخذ

الحکم

عنده من الاجتهاد والتقلید ویظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلک من حیث انه غیر معروف
وعلی تقدیره فلیس لمن قال بجواز التجزی ان یفتی لمقلده به علی تعیین علیه ان یعین التقلید
فیرجع قوله بجواز التجزی الی ان المتجزی ان ساعد نظره واصاب فکره رجح جواز التجزی او
انه یجوز له التجزی علی تقدیر اصابته لذلک من غیر طریق التقلید ولو علم المتجزی بذلک ولو
بظن معتبر عنده سقط عنه التقلید فی ذلک وتعین علیه التقلید فی الفقه ابتداء
الثالث فی حجیة نظره فی حق غیره والحق عدم حجیته له بناء علی حجیته فی حق نفسه مع التمکن الثالث
من الرجوع الی المجتهد المطلق للاصل ویظهر من روایة ابی خدیجة المتقدمة بناء علی ما فهموا
منها جواز المرافعة الیه فی الحکومات وهو یستلزم جواز المرافعة الیه فی الفتوی ایضا فیما
یظهر من الاصحاب لکن قد عرفت ضعف الروایة سندا ودلالة وعدم نهوضها دلیلا علی حجیة
نعم لو تنازل المجتهد المطلق الی التجزی وقد حال الاطلاق اتجه القول ببقاء جواز تقلیده
ما لم یرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفی بقائه علیه مع رجوعه عنه حال التجزی
وجهان ولو دار الامر بین تقلید المتجزی والمیت قدم المتجزی لانه اقرب الامارتین لمصیر
جماعة الی القول بحجیة قوله بخلاف المیت وکذا الکلام فی المتجزی اذا دار الامر بین عمله
باجتهاده او تقلید میت وعلی هذا فقد یجب علیه التقلید فیما یعتبر فیه حیاته بالنسبة
الی غیره کما اذا سبق منه تقلیده حیا او قلده من ثبت عنده اجتهاده او عدالته ولم یتحقق
ذلک بالنسبة الی غیره **فصل** یعتبر فی المجتهد المطلق ان یکون متمکنا من استنباط
الاحکام الشرعیة الفرعیة من ماخذها وذلک یتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصریف منها
لان من جملة الادلة الکتاب والسنة وهما عربیان لا یمکن معرفة معانیهما الا بالعلوم منها
المذکورة فلا بد من الاطلاع علیها قدر ما یتوقف معرفة مواضع الحاجة منهما علیه
ولا یلزم استحضار مباحثها المحتاج الیها بل یکفی تمکنه من الاستعلام ولو بمراجعة کتاب
معتمد علیه ویدخل فی معرفة اللغة معرفة المعانی العرفیة الثابتة فی زمن النبی صم
والائمة ثم هذا الشرط انما یعتبر غالبا بالنسبة الی زماننا حیث انه مر فی اللغة
العربیة وانحصر سبیل معرفتها فی المراجعة الی الکتب المدونة واما بالنسبة الی العرب

الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المجرده
وكذا الحال في جملة من الشرايط الآتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك في الحاجة
بين الجميع وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي
لها مدخل في معرفة المعنى وتميز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض
على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغني الذكي المتدرب في طرق المحاورات في معرفة
ذلك عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة الاستدلال من المباحث
المنطقية تميزا بين صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه وربما يقلل الحاجة اليها لان
الغالب في مقام الاستدلال صوغ الدليل على هيئة الشكل الاول والقياس الاستثنائي
وكلاهما منتجا الانتاج فيسد ابواب الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة
من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم
منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم
وذلك انما يبين في علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام او الايمان
وكونها مقدمة للاجتهاد غاية ما في الباب ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند
وجوب الاجتهاد وهو مما لا غبار عليه كما نبهنا عليه في محله ولو علم هذه المباحث
او ما يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبها او الى الطرق المقررة جاز اذ
المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام
على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كرد القول ببقاء الجواز بعد
نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة الكعبي ببقاء الاكوان
مثلا الى غير ذلك الا ان طريق التخلص منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج
اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقه نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة
فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان وقد وقع
النزاع في كثير من مباحثها فيتوقف معرفتها على معرفة مداركهما والعلم المتكفل لذلك
علم الاصول وزعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور

ما لا حاجة

ومنها

ومنها

ومنها

مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بوجوه ضعيفة اقويها امران الاول
ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا
يبان من عليه العلوم العربية فهم المراد بتلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل
بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعذرا لعدم دليل عليه الا ترى ان العبد
المامور بامر اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند
مولاه ولا غيره من العقلاء والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل العالم بعلوم العربية
بمجردها بالنسبة الى امثال زماننا بما ورد في الكتاب والسنة المأثورة بطريق الآحاد
فيها والاستبداد ودعوى هذا مصادرة كيف والاصوليون مطبقون على اعتبار شرط
آخر بل شروط اخر فمن اين تحققت الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من
مباحث اللغة لا تحرز الا في علم الاصول فالباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من
بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف الاجتهاد عليها واما التمثيل بالعبد فقياس
مع الفارق اذ تعرف المولى في حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصوده غير متكثر فلا مدخل
لعلم الاصول والوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا
كذلك فان تباعد الزمان وتعدي اهل البغي والعدوان وتعارض ما وصل الينا من
الاخبار واندراس جملة من الشواهد والآثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس
الحال في كثير من الرجال اوجب في حقنا خفاء الادلة وما لها من الشرايط المعتبرة وان علمنا
بها على سبيل الاجمال فان ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها
والاجتهاد في تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون العبد المامور غايبا
عن مولاه وانه كان امر اياه بالاخذ بما يصل منه اليه من الاخبار والنصوص والترجيح بين
ما تعارض منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية
بطريق خطاب المشافهة ولو كان مثله متحققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث واما
ما دل على حجية اخبار الآحاد وطريق العلاج عند تعارضها في المفاد فمجملة الدلالة غير
متضح الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرايطها

الاول

والجواب

المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا وبين
الحاضرين لمجلس الخطاب ومن في حكمهم حكم العبد المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم
لا يريد بعدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب الاصولية عدم الحاجة الى النظر في كتبها
ومعرفة الخيالات الموجودة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى
تلك الكتب بل يمكن تحصيلها من ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما يدل
عليه معرفة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع عليها شرطا في الاجتهاد لزم
تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخيالات المتعلقة بتلك المقاصد
مما تزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد في اصحاب
تلك الكتب ايضا لحدوث خيالات لم يتنبهوا لها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما
يظهر من طريقة الاصحاب ويعاضده اصالة عدم حجية العمل بالظن السالم عن المعارض الا
باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة فلا ريب ان ذلك مما يختلف باختلاف
الزمان ففي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول
والاطلاع على خيالات القوم على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد بمقاده فان الذي
يستنبط من العرف والاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة الى الكتب لا يؤمن من ان يكون ذلك
مبينة الفساد في تلك الكتب بوجوه لو تنبه بها لاذعن بفساده فلا يحصل له الوثوق
به الا بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق
والاعتداد والركون والاعتماد عادة الثاني ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة وانما الثاني
احدثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا الامامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة
فهو من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة او انه مما لا
حاجة اليه في معرفة الاحكام والا لما اهمل بيانه اهل العصمة عليهم السلم والجواب والجواب
ان جملة من مباحث الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غنية عن البيان كجملة من مباحث
الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين
بطرق المقال مستغنين عن البحث والجدال في ذلك المجال ومنها ما لم يختص الحاجة اليه

بالمتاخرين

بالمتاخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند تعذر طريق العلم والطريق منها
العلمية عليه ومنها ما كان يقل الاحتياج اليه ويندر التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية
وتعارض العرف واللغة وربما كان في البيان الواصل اليهم ما فيه غنية عنه وكفاية ومنها منها
ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة مبين في كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة و
جملة من المدارك العقلية ووجوه الترجيح عند تعارض النقلية وحكم النسخ الوارد في السنة
او القران وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يصادفه المتتبع العارف والافذ مورد
وان اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق
الا ان المتاخرين عنهم لما خفي عليهم جملة من الاثار وتراكمت عندهم الافكار وكثر
اليهم وصول الخلاف والاختلاف واحتاجوا الى تدوين تلك المباحث في فن مستقل والبحث
عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات التي
تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث ما مست حاجتهم الى البحث عنها فلم يزل يزداد تحريرا
وتدقيقا ويتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر مزاحمة فلذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعمق
الاعاظم فيها النظر وصرف الافاضل فيه الفكر حتى انتهت النوبة الى جماعة قصر باعهم عن
الوصول الى مبادي تلك الخيالات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى نهاية تلك التحقيقات
وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا فرموا به البري ظلما وزورا وليت شعري
كيف يجوز من له ادنى دراية ومسكة ان يكون الباعث الدائر بين النفي والاثبات بكلا
شقيها فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول نمط من الفضول او فضول فقد
قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يساعده وسعه على العروج الى ذروة معرفته فجره دعاه
الى الاعراض عما اهمله فهو كما قيل المرء عدو لما جهله وربما كان الباعث في حق بعضهم
حب الانفراد واظهار الخروج عن تبعية التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا
للعباد ومحلا للاعتماد وقد اطال الكلام بعض علمائنا الاعلام في ابرام النقض عليهم ونقض
الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني عن كلفة البحث لذوي البصائر والافهام
ومنها معرفة احوال الرجال لتوقف الرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة

في الكتب الاربعة وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس
بمعتبر كذلك عليه وكذلك يتوقف عليه معرفة ما هو راجح من جهة السند مما ليس كذلك في صورة
التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة آنفا ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور
عن الائمة فان السبب في تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما
يخالف العيان ويكذبه كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامه الى دعوى القطع بعصمة
النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما يرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة
الضبط او بالفسق او العدول وتعدد الوسائط والطبقات في البين وتطاول العهود
والازمان وهل هذا الا بهت وعناد وتعام عن مسلك الحق ومنهج السداد ولا باس
بالتنبيه على ما تمسكوا به على ذلك وهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض
وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند مما يندر حصوله في الاخبار
جدا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها نقل الثقة العالم منها
الورع له في كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد بالناقل الثقة الناقل للامام ع
فبعد تسليم حصول العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم برواياتهم
ان كتبهم لم تصل باعيانها الى ارباب الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة وفيهم الفطحي والواقفي
والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في كتب جملة من كتب
الرواة فذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة تختلف باختلاف الرواة وذكر في
محمد بن عذافر ان له كتابا تختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثله في محمد بن الحسن بن الجهم وحسين
بن صالح الاحول وحسين بن علوان وان اراد به مثل الكليني والصدوق والشيخ ففيه ان
بينهم وبين الامام وسائط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة منهم على الروايات التي
لا يعلم بصحة صدورها ان لم يعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون
التاليف للارشاد لا ينافي ظنيتها اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت
او قطعية ولهذا نقلها المتاخرون في كتبهم الاستدلالية الموضوعة للارشاد مع
اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع

على وثاقة

منها على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الائمة للرجال والامر بالرجوع اليه وفيه
ان توثيقهم منقول بخبر الواحد بوسائط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون
توثيقهم مثلنا كما هو الظاهر سلمنا لكن التوثيق لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو
مع ان ذلك لا يتحقق الا في حق نادر من الرجال ولا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف
يستغنى به عنه ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع
المذكور منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بخبر
الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا عليه في
كتب الرجال على ان الظاهر ان الاجماع هناك مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور
بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي امثال الرواية التي ثبت روايته لها ولو سلم
فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضا ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة
بصحة الاخبار التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها
وان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار عن الائمة ع بل انما يدل على صحتها عندهم
وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الروايات اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز
التعويل عليها وان لم يبلغ درجة القطع بل يظهر من الصدوق في كتاب الفقيه انه كان
يعتمد على قول شيخه الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات وتضعيفها حيث نقل فيه عنه استضعافه
لرواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكل ما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار
فهو عندنا متروك انتهى فمن هذا شانه في التصحيح والتضعيف فاني هو من دعوى العلم
بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم
بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية من وجه مقالة اصحابه بحمل العلم في كلامهم على العلم
العادي وفسره بما يطمئن به النفس قال وهو يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب
وان كان فاسقا وزعم ان الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فجعل النزاع
بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالفرد

كفى لنا الوجدان بعد ما التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلابها سماء وما انا فضة وان
جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور
امثالها من الانبياء والاولياء في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا
بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثال ذلك قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك
لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعمه بعض جهابذة زوال
العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد التنبيه لذلك ايض فان
الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم
الانقلاب فيما مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي من ملاحظة
الاحوال المعلومة والقرائن المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا في الان الحاضر لسنا بغير
الذي كان في الان السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر
الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظايره فقد ناسب في ذلك بابن هبنقة
الا انه لا يكفيه وجود العلاقة وقد لا يحتمل النقيض ما دام المعتقد غير متفطن للنقيض و
لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر
حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجاءة او سقوط شيء عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه
لكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به
عرفا وان احتمله عقلا وعادة كالعلم بترشح الماء عند عدم وجود حائل على بشرته لاسيما بعد
بل جده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احتباس
قليل من الحواشي على بعض بشرته مانع وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا
يعد الاعتداد بهذا التجويز من باب الوسواس ولذا ان نسمي مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل
النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل
في حق الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلاثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد
بهذا الاحتمال في ترتب الاحكام عليها وكذا الكلام في ساير الطرق الشرعية فان اراد
الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بالاعتبار الاخير مما لا نزاع لنا فيه كيف وهو قضية قولنا

بحجيتها

بحجيتها الا ان كلمات الاخباريين غير صالحة للتنزيل عليه وان ارادوا انها علمية بالمعنى الثاني
فهو على تقدير تسليمه غير مستقيم في حقنا قطعا حيث نبهنا للنقيض وجوزنا وقوع اسبابه
مع ان الاخباريين لا يريدون انها علمية بهذا الاعتبار فالتوفيق بهذا الوجه بين القولين
حكومة من غير تراض الخصمين وان ارادوا انها علمية باحد الاعتبارات الاخر فمكابرة جلية وفي
اخبار العلاج واعتبار العدد في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي التقدم ما ينبه
على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب المذكورة
ماخوذة من كتب واصول معتمدة معول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق
والصحة كما يفصح شهادة مصنفيها بذلك في اوائلها فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند
في غير مواضع التعارض نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل كما
جاء في اخبار العلاج وضعفه ظاهر لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاخبار بانها
كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع او نحو ذلك فانها يدل على توثيق اربابها ومصنفيها
والاعتماد عليهم دون جميع من تقدمهم من الرجال الا ترى انا نقول ايض بان الكتب كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواتها ورواياتها وايضا
حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق فلا خفاء في انه لا يصدق به توثيق رواتها كيف وهو
لا يجامع ما ذكروه في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل مجرد كونها معولا عليها عنده كما
هو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور اجتهادية ومرجحات
استنباطية بدليل اختلاف فتوى الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا على المتعدد وليس
علينا تقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوفق با
السداد واقرب الى الرشاد فان الدليل موجود والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة
منها لم تصل الينا معارض بوصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما
عولوا عليه من ارباب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم فيما افتوا به من الاحكام بل
وعلى غيرهم ممن سبقهم من المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية يمتازون بها عن جميع
من عداهم ولا للاخبار خصوصية تميزها عن ساير الادلة والاحكام وهذا يرجع الى القول

بجواز تقليد المجتهد لغيره من الاموات وهو باطل اجماعا ومنها معرفة الدلايل الشرعية من الكتاب
والسنة والاجماع والعقل فعلا او قوة قريبة منه فيكفي التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة
الى الكتب المعهودة من المصنفات المعروفة واللازم من معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة
اية تقريبا ولا يجب العلم بما عدا ما ذكر ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب
العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الايات ما يغني عن المراجعة
الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف
معرفتها عليه وكذا لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا او منقولا ومواضع عدم الخلاف والشهرة
ان قلنا بحجية الثلاثة الاخيرة او جبر بعض جابرا او قادحا وعلى هذا القياس الادلة العقلية
الا ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول
على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية
وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرايط بل يتعذر على كثير من الناس بخلاف بقية
الشرايط فانها قد تتيسر لهم ولمعاشرة اربابها والمجادلة معهم مدخل عظيم في حصولها
كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهمها فاقدها انه واجدها لتسارع النفوس الى حسن
الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس ولقد نرى في
ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه القوة فضلا عن حصولها له وهو يزعم بنفسه انه
قد وجدها وظفر بها بل وبما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها بمراحل
لا تحصى وانما اعتبرنا في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عندهم فانه لا يكفي
في صدق عنوان الاجتهاد وفاقا وان اكتفى بها صاحبها مع اشتباه الحال عليه واعلم
انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد يستشكل في
المقام بلزوم اتحاد الشرط والمشروط فان بالملكة القوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى
الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد
بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه التي من جملتها
الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول وودجزئيات

الفقه الى كلياتها هذا كلامه والظن انه يريد بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة
المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ التحصيل ملكة
القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه
القوة فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع اربابها بل التحقيق في دفع
الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من معرفة اندراج
كل فرع تحت اصله وظ ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما
هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها معه فان لم يحقق مباحث الاصول ربما يحصل
له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة
حكم الفرع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بجملة
يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث ينبغي العرف تسميتها كما في الصوى والصرف فانهما لا
يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكاملة بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة
وهذا الشرط قد ذكره بعض افاضل متاخري المتاخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة انما
الملكة الكاملة لا تحصل غالبا بدونها فهي طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط
في الاعتداد بها نعم لا يبعد اعتبارها في صدق الفقيه على صاحبها عرفا كما في المتجزي
بالنسبة الى نادر من المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايض فان اراد
الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام والا فتوجه المنع
اليه جلي ويظهر الثمرة فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة
مع طريان النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية
والظ ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية
المعتد بها ثم ان لم يقطع باتفاقهم على ذلك او لو استفدنا منه القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت
الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار والمستند الى
قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق
الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا او لا علم ولا طريق علمنا له ابتداء باحدهما فيتعين

عليه التعويل في التمييز على الظن او الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم
ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب او بظن وجوب العمل بدليله لان
الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت قوية كما في
المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي اعتبر زوال الفعلية بل قضية الاستصحاب بقاء
الحجية واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حقه مظنون الحجية في نفسه معلومها بالنظر
الى دليل الانسداد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم دلالة امارة
او دليل على خلافه وقد ثبت في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل
الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم
به هنا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية الاجتهاد
في رؤس المسائل المتداولة لكمال وهن الشبهة اللائحة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت
هنا وفي مبحث التجزي ولئن سلم اندراجه في عموم قوله في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا الجميع
فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها الملكة ليصح حمل الكلام على عمومه كذلك يحتمل
ان يكون المراد بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما تم بل هذا انسب من صدور
الرواية فان فقهاءهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفعل هناك
مبتنيا على مزاولة شيء من العلوم بل على السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على
ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول المقررة ويؤكد ذلك
قوله ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا لم يختص باهل العلم بل النظر
الفعلي فيكون المراد بالجميع المضافين احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي
ح ويبعد الحمل على الجنس الصادق على الفرد والواحد لبعده عن العموم وانما اكتفى في الاجتهاد
بالملكة مع دلالة الرواية على ما قررناه على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم
على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة رؤس المسائل ينبغي القطع بعدم قدح طريان نسيان البعض لتعذر
دوام التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر بقاء اعتبار
الفعلية وعلى هذا يجمع المجتهدين الاعتبارين كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران

على مقام

على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم المعلوم ام ظاهريا فمرجعهما في
الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد
العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية
نظره ظاهرا الا في صدق عنوان المجتهد عليه وكما يتوقف جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك
يتوقف تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد وان استندت
الى ظنياته ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا فلو قطع المقلد باجتهاد من لم يثبت في اجتهاده
نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع
المقلد بحجيتها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر
ان المتجزي لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية ظنه ان يقلده في ظنياته واعلم
ايضا انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد بما علم به بطريق التقليد
اذ لا نريد هنا بالفتوى الا الاخبار والعلم بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال
واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا
يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق التقليد وهذا موضع وفاق بين
الاصحاب على الظاهر وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء
من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات
الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة واشباههما الدال
صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع للشرائط وعلى النهي على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكده ذلك
رواية [illegible] المعروفة ومن العجب العجاب ما نقله لي بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل
المعاصر من مصيره الى جواز تصدي المقلد للقضاء مستندا الى ان النبي ص ارسل معاذا قاضيا
الى اليمن ولم يكن مجتهدا اقول ان هذا الوهم المذكور محل من القصور اذ من الواضح ان معاذا
وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا
يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد فروعها الى اصولها
ولا نعني بالمجتهد والفقيه الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الانحصار فلا سبيل الى

لا يجوز القضاء للعامي المقلد

اثبات التعميم غاية الامر احتمال الامرين وقضية الاصل وما مر من الوجوه الاقتصار على مورد
اليقين **فصل** لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في العقليات مط بمعنى عدم مطابقة
آرائهم جميعا للواقع لاداية الى وقوع المتناقضين او المتناقضين في الواقع ولا فرق في ذلك
بين ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في تاثيم المخطئ منهم في الاول
كالمخطئ في اصول الاسلام فالاكثر على ان المخطئ فيه ماثوم وخالف فيه الجاحظ وابي عبد الله
العنبري فذهبا الى نفي الاثم احتج الاولون بانه مكلف بالعلم بدليل قوله تع فاعلم انه لا اله الا
الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان تكليفا بالمحال فغير الواقف عليه منهم
مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب في الاية الى الرسول وهو لوفور عقله
وقوة حدسه متمكن من تحصيل العلم ولا دليل الى تعميمه لغيره واجيب بان اية التاسي تدل
على تعميم الحكم الى غيره ويشكل بان حكم التاسي انما يثبت في حق القادر كما في غيره من
الاحكام والمقصود اثبات حصول القدرة بالاية وليس لها دلالة عليه ولو احتجوا باطلاق قوله
تع امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يؤذن على وجوب الايمان مط كان اولى واولى من ذلك
قوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على تقصير غير المهتدي في
المجاهدة والاظهر ان يحتج على ذلك بان اثار ادلة المعارف الخمس بالوجدان والعيان واضحة
جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سلمت فطرته عن الفساد والعصبية وهو قضية
الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية
فان ذلك لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر
الناس عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة
لكنه لا يكون اثما الا اذا تفطن التقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو الغالب واما المخطئون
في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل قاطع فلا خلاف
في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسئلة اجتهادية فقد اطبق
اصحابنا على عدم اصابة الكل فيها ايض وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة
الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تع في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد

ان يطلبه

ان يطلبه ويبذل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب والا فقد اخطا او لا بل احكامه
تع في تلك الوقايع تابعة لاراء المجتهدين فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو حكمه
تع في حقهم وانهما ليس الا فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا او تصوير هذا على تقدير علمه قيام قاطع
على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجية كان
المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشارع مغاير لما يخالفه من غير تعيين لما لا يخالفه فيحال
الامر في التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه كان مخطئا ثم
اختلف القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم
الا ان فيها ما لو حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه يعني مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا
قريب الى القول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه ومنهم من انكر ذلك ايض ثم من المخطئة
من ذهب الى ان الله تع في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا قاطعا واختلف
اصحاب هذا المذهب في المخطئ فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه بعد بذل وسعه
اعمال النظر معذور ونقل عن بشر المريسي انه اثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه
ما من واقعة الا وفيها حكم معين وانه ما من حكم الا وقد نصب عليه دليل اما حجة قاطعة
او امارة ظنية وان المكلف لم يكلف بالاصابة في الظني لخفاء الطريق وغموضه وقال قوم
هو مامور بطلبه فان اخطا او غلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل
بمقتضى ظنه واتفق الفريقان على معذورية الجاهل فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب
اجرين وللمخطئ اجر واحد لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان لله تع في كل واقعة حكما معينا
مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة عليهم السلام فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد
اخطا وانه غير اثم في خطائه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادفه ولم يكن
عنده قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظاهر فضلا من القطعي
لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية
لكشفه في مثل المقام عن قول الحجة وايض قد اجمع الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد
نقل منهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث عدم استجماعهم

للشرايط من عدم اهلية الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك محكى
عن اكابر مجالفين في موارد لا قاطع فيها غالبا وهم لا يلتزمون فحقهم بعدم الاهلية والتقصير
فتدبر ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام الدالة على ان الله في كل واقعة حكما
معينا بينه لنبيه وبينه نبيه لوصيه الى ان انتهى البيان الى اخر الاوصياء فجميع الاحكام
محفوظة عندهم مخزونة لديهم حتى مثل ارش الخدش فما دونه وهذه الاخبار وان كانت واردة
بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرنا فهي متواترة بالمعنى
وقد يستدل بما روى عنه صلى الله عليه وآله اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان
اخطا فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول ويشكل بانها انما تدل
على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطئ
فيما عليه قاطع غير معذور وهو غير مرضي ومنها انه قد تقرر عندنا العدلية ان احكامه تعالى منها
تابعة لمصالح واقعية في موارده الاحقة لذواتها او لوجوه واعتبارات طارية عليها و
ان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطة بعلم المكلف وما في حكمه وح فما من واقعة
الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به ولا نعني بالحكم الواقعي
الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطع بالحكم ما دام منها
ظانا والقطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على المخطئة
لتغاير المحل عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه او مورده
الظن الحكم الواقعي ومورد القطع الحكم الظاهري وهما متغايران فان قيل مورد الظن
على التصويب كون الدليل دليلا وموضع القطع المستفاد منه فيتعدد المحل ايضا قلنا
فيتوجه الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من
الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يقال انما يقول الخصم بالتصويب
في المسائل الفرعية فقط فيندرج عنه بالقاطع بالتصويب المتذكر له حال الاجتهاد منها
بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان ظنا مع الاغماض
عن ادلة التصويب فلا اشكال ومنها ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم

يتبع

يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان احد الامارتين على الاخرى ولا يخلو اما ان يكون
لاحدهما رجحان على الاخرى اولا فان كان الاول كان القول برجحان المرجوح خطا وان
كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطا وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل
بان الترجيح انما يتحقق اذا لاحظ كل منهما امارة صاحبه ولاحظ النسبة التي بينهما منها
حصول الاعتقاد برجحان احدهما بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة عن
امارة صاحبه او عن نسبة امارته اليها سلمنا لكن الخطا في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما
هو في الثاني ان خصصنا موضع النزاع به والا كان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب
لا يسلم ح رجحان احدى الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح ومن
لا يوجب كون الاخرى خطا في حق من يترجح في نظره كيف وهو مناف للبناء على التصويب
منها ما ذكره العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل
اولا والثاني باطل لانه ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان مكلفا بالمحال وان كان
مكلفا بحكم لا بعينه كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول
وح فالدليل ان كان خاليا عن المعارض كان تركه مخطئا وان كان بمعارض فان ترجح
احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح مخطئا وان تساويا كان الاخذ بكل منهما مخطئا كان
لتعيينه ما ليس بمتعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب
ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور مصادرة اذ يكون كل مجتهد
مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر سواه فيكون الاعتبار بخلوه عن المعارض
عنده او رجحانه عنده ومع التساوي يتخير ويكون ذلك ما في نفس الامر فلا يلزم التخطئة منها
وان خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطائه في الحكم بحجة
المصوبة وجوه منها انه لو كان لله تعالى في الواقعة المبحوث عنها حكم معين لكان ما
انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطاء في الاجتهاد فاسقا وكافرا
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فبطل

المقدم ايضا واما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليها انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في
الواقعة ما يغاير فتوبه بالنسبة اليه ليصدق انه لم يحكم والجواب اما اولا فبالنقض بما لو
اخطا المجتهد بعد بذل وسعه في الاحكام التي قاطع فانه لا نزاع في تخطيه مع انه لا يكون
بذلك كافرا او لا فاسقا واما ثانيا فبالحل وهو انه بعد ما انزل مدارك المجتهد كان حكمه
بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تعالى اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله
ولو بعنوان عام ولا يقدح وقوع الخطا فيها باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي كما لا يقدح
وقوع الخطا في الشهادة كذلك مع انه تعالى قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها وبالجملة فقد
انزل الله تعالى احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما حاكم بما انزل الله تعالى سلمنا
لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر
الواحد فيجب تخصيصها بما عداها ومنها انه لو اخطا المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه
وح فاما ان يلزم ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال او اجتماع
الضدين وكلاهما محال او بدونه فيلزم ان يكون العمل بالحكم الخطائي واجبا وبالصواب
حراما وهو محال والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطا في الاحكام التي قام عليها
قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب عليه مخالفته وقبح متابعة الخطا او حسن
مخالفته ليس من لوازمهما الذاتيه بل يختلف بالوجوه والاعتبارات كالعلم والجهل فقد
يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام ان يحسن
العمل بالخطا عند الجهل بكونه خطا ويقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح حكم
الشارع في الاول بوجوب العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطئا لما حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكمه
تعالى ضلال والجواب بعد تسليم الرواية وارادة المجتهدين منها ان الاهتداء عبارة
عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك
الوظائف المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا ضلال
ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه اخر نقلية وعقلية وان لم اقف على من يتنبه عليها

قال الفاضل ... [illegible]

والجواب

والجواب

والجواب

منها

فالنقلية

فالنقلية كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي طبيعة التكليف عند عدم
الاتيان يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله رفع عن امتي تسعة الى قوله
وما لا يعلمون فان الظاهر من رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا او واقعا وكقوله لا تكليف
الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم البيان مطلقا وكقوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق اي مباح ظاهرا او واقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية
فلان التكليف امر جعلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة
في وضعه واحداثه في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميع
وترك القبيح ولا يتصور ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية
مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف لان
المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط مع علم الامر والمامور بانتفاء شرطه
ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ التقدير علم الامر بعدم علم المامور به
وعلم المامور بعدم علمه تماما خالف يؤدي نظره على تقدير ثبوته واقعا والجواب اما عن الوجوه
النقلية فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شاني فتسميته تكليفا مجاز
في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الاية انما يتوجه
الى التكليف الفعلي دون الشاني اذ عموم النكرة المنفية عند عدم القرينة مقصور
على افراد مدلولها الحقيقي والظاهر من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم
ولا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم وكذلك نفي التكليف عند عدم البيان انما
يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضيته
الاستثناء ثبوته عنده وكذلك اباحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد اباحتها
عند بلوغه بل مفهومها انتفاؤها عنده وبالجملة نفي التكليف الواقعي عندنا هو التكليف
الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا على تقدير علمه به وليس في هذه الوجوه ما يدل على نفي
ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا
بل مشروط بعلم المكلف بحيث لا علم لا تكليف لكن شانية التكليف متحققة في حقه اذ ليست

شانيته مشروط بفعلية العلم بل بشانيته وهذا التكليف الثاني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذا التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان البحث هنا عن الاوامر الاستقلالية دون اللا ارشادية على وجه التعبير بعبارات اخرى وتوضيحه ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل بها ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه ايضا فان قلت العلم شرط من شرايط التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز ايضا وغير المستطيع وغير واجب عليهما في الظاهر مع ان فساده قلت ليس التكليف المشروط باي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا وانما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان شرط خصوصية العلم مما انها من بين الشرايط بعض الاحكام كصدق فوات الفعل في حق فاقده بخلاف فاقد بقية الشرايط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في العاقل ولا يلزم مما حققنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقع حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي قطعه به ولو بطريق معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها ومحرمة بشرط علمه بتحريمها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره سبب لا شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه ومما كما ان الفعل لجهات لاحقة مقتضية اياها بشرط العلم كذلك قد يلحقه الفعل بمجرد العلم فان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه فالاحكام

الواقعية

الواقعية هي الاحكام اللاحقة لموارد ها لجهات مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي اللاحقة لموارد ها لجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم به وعدمه وان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في منافيته للجهل وسببيته بالقياس الى شرطية العلم وسببيته ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي ما كان متعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقع فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اولي والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام واقعية اذ لا يثبت في حق المخطي الغير المقصر بونا فعليا سواها واعلم ايضا ان الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كانت التقية في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي لعدم التمكن العقلي

فصل اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتاخرة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي الى الظاهري او من الظاهري الى الواقعي او من احدهما الى مثله ولا بين تذكره لمدارك قطعه او ظنه السابق وبين عدمه وان احتمل ان يثق فيما لو لم يتذكر لمدارك قطعه السابق ان يبني على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستند اقوى لانه لا ينقص عن نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال لخرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالنسبة الى مواردها التي بني فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واتفاق لظ وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليها اثارها الوضعية ما لم تكن مشروطا بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله

واما عن الثالث

الحكم الواقعي والظاهري

رجوع المجتهد عن فتواه

تحقيق فصل

وانما وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه
لقطعه بان حكم الواقع حال الافتاء لم يكن ذلك لان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام
دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم مع احتمال ان يقع يكفي في
ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لا مطلقا ولا يخفى ما فيه وفي الحاق القطع
بقول المعصوم المحتمل للتقية به في المقامين كما قد ينكشف عنه في بعض الاجماع وجهان وان لم
يقطع ببطلانهما فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظ
بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا
يحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين
عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على راى واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبتني
فيه عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف
للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه
ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها
بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان القدر الثابت من ادلته جواز الاعتماد
عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب واما عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم سواء
لا استصحاب الموارد المتاخرة عن زمن الوجوه فلمصادمة الاجماع مع اختصاص مورد
الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بقاؤه
بعد الرجوع منه لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلم في ثبوته هو ظنه
به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لاحتاج الى علة اخرى
وهي حادثة فيتعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون
العلة هنا اعدادية واستغنا بعض الحوادث فيستصحب لا يوجب سلامة في استصحاب بقاء
الاثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه
مقتضيا لاستتباع اثارها وانما الشك في ما نعية الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها
بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم

المنسوخ

المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه وبقاء الاثار وبقاء موارده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى
ما قررنا فلو بنى على جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع
بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد
تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك او بنى على صحتها في شعر الارانب والثعالب ثم رجع
ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزم الاستيناف
وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وساير مسائل العقود والايقاعات فلو عقد او اوقع
بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة
والحرية وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والظ ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق
ولا فرق بين بقاء حكم مؤونة التي وقع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان
بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتوته
التي يتفرع عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى احد
المتعاقدين لحم حيوان يقول الحاكم بحليته فترافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري
ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى بحاله ولا
يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل
لاقاه نجاسة او ما اشبه ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك الماء الا لاجماع
على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هنا ما يتعلق بالدعاوي
والمرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها
بمقتضى الفتوى فالظ تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على
تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ملاقيه
قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على
تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام
باقيا على اجتهاده فاذا رفع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة
بالموضوع المتفرع على الاجتهاد السابق وهي في الحقيقة امارات مشخصات عنوان الموضوع

تفصيل

كالملاقاة ومن المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع
ونقبا امكن التمسك في بقاء الحكم في الصورة بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في العمل الا
ان ذلك مع انتقاضه بصورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند
ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا الا انا الاقلان الحرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون
شخصيا فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته وقد يكون نوعيا وهذا وان لم يكن سقوط
التكليف به مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فما من تكليف الا ويتحقق
الحرج على بعض تقاديره وانتفاء العلية في المقام معلوم واما الثاني فوجه استحساني
لا ينهض دليلا وانما تمسكنا بذلك في المقام السابق على وجه التاييد لا الاستدلال ومما قررنا
يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة ثم رجع فانه يبني على مقتضى
رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء عمله السابق صح اذا كان مما يعتبر فيه وقوعه الاخذ
بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان فذكاه ثم رجع امكن القول بتحريمه لا من بقاء حكم الموضوع
بل من جهة ان التذكية صدرت منه حال عدم الاعتقاد بها في فتواه في التحليل فلا
يعتد بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها
بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى لكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه
بها او لعدم تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن رضعت عشر رضعات وهو يقول فيها
بنشر الحرمة او بعدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر لفتواه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء
على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى
الاجتهاد هل تثبت في حق صاحبه مطلقا او مع بنائه في مواردها عليها فيعتبر علمه بها مع
تذكره لفتواه فيها والثاني اقرب اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ومما يؤيده
او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت مع الجهل والغفلة
ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فاذا المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او عدل له
من تخالفه حيث يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور
في حقه الصور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور **تتمة** اذا افتى المفتي لمقلده بحكم

واما الثاني

ثم رجع

ثم رجع ففي وجوب اعلامه اياهم بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب ظاهر قوله تعالى فلينذروا
قومهم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء
لهم بالجهل وتركا لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى
طريق شرعي وهو استصحابه عدم الرجوع فلا يجب تنبيهه كما لو قلد مجتهدا آخر يخالفه في المذهب
وجريان طريقة السلف على الظاهر على خلاف ذلك ويعضده غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل
بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع به فلا
يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلد بين رجوع المفتي وبين علمه برجوعه مما ياتي به على وجه
التقليد السابق هل يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها
في المبحث السابق تعيين الاول ولو سهى المجتهد في تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره لم يعتد
به مطلقا قضاء لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم كون السهو من
الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله ما لو سهى في
اصل الاجتهاد او التقليد ولا يتعين على المقلد ح ان ياخذ بقول من يوافق زعمه السابق
للاصل   التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وهو عرفا
الاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعي ولو ابدله بكان اولى
فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ
بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله
مجاز في المعنى المتقدم وعليه فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان
شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع
الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام الحجة على
ذلك كله ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا بأس اخذا بما يسمى اصطلاحا قولهم في الحد من غير
حجة معناه من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كما زعمه العضدي على ما يظهر من تعريفه
وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة
على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله ع لان برهان العصمة حجة على صحته

فلذلكما انه حجة على وجوب الاخذ به ايض ومثله الكلام فى الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت
عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقع يجرى ومثل هذا البيان فى اخذ
العامى بقول المفتى فيلغو وجرا ايض فان ما دل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتواه
عليه بمعنى ان حكم الشىء حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول ايض لانا نقول انما يثبت
قول المفتى على العامى ويصير حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو ما لم ياخذ لا دليل له عليه حال
الاخذ وان قام عنده الدليل بعده بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان
العصمة حجة على صحة قوله سواء اخذ به ام لا واما الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد وذى
اليد واشباه ذلك فاخرج عن الحد بتوقف على تفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل الفاضل
المعاصر بعد البناء على ما ذكره العضدى فى قولهم يجوز التقليد فى الفروع ولا يجوز فى
الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع
الحجة جاز فيهما ثم تفصى عنه بحمل التقليد هناك على معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا
عن اعتبار الغير عن العقيدين وقد اتضح لك ضعفه مما قررنا واعلم انه لا يعتبر فى ثبوت
التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه
ولئلا يلزم الدور فى العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو
يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا
نعم يعتبر العمل فى لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول والا فلا ولزم حكمه مط
هذا وقول العلامة فى نهاية ان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان
لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على هذا شايع فى العرف العام

فصل

لا ريب فى جواز التقليد لغير المجتهد فى الفروع مع عدم حضور المعصوم فى مجلس التقليد
للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها فى حق غيره بغير طريق التقليد غالبا
ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير ولان فى امر الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما بما فيه
اخلال بالنظام وقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر
اهل القران من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه وقوله تع فى اية النفر ولينذروا قومهم

المتناول

المتناول للانذار بطريق الفتوى ايض وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا فحوى ومنها قول منها
ابى جعفر لابان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك ومنها
ومنها انهاك عن خصلتين الى ان قال ان تفتى الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى بما لا يعلم ومنها
ومنها اياك ان تفتى الناس برايك ومنها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة ومنها
الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد
هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وبما ذكرنا ظهر ان ما الف فى ذلك شرذمة
شاذة مخرومة واوجبوا على العامى الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب و
السنة فان ساعد لغته على معرفته مدلولهما والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت
الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص
والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حذو ما مر ولو احتاج الى معرفة
حال الراوى ذكر له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغنى
لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا
الوضع وعدم مساعدة اكثر اوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا
دليل على حجية ظن العامى من الادلة المنقولة اليه والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة
بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة فى التقليد الذى لا دليل على جوازه وهو
تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تع قل اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون
واما رواية التقليد فلا تنافى جواز التقليد لان الاخذ بقول من تمسك فى قوله بهما تمسك
بهما حقيقة كالتمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان وثوق العامى بنظر المجتهد واستنباطه اقوى
من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما واما المجتهد
فلا يجوز له تقليد غيره فى المسائل الشرعية التى اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم
ويشكل بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية
الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء فى اثبات الشىء بالفتوى وان اتحد المفتى من حيث
النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله يحسب الظاهر تقليد اذ لا نعنى به الا الاخذ بفتوى الغير

من غير حجة قطعية كانت الفتوى ظنية اخذ المفتي او تعدد وان كان الاخذ بحجة وهي الادلة
الدالة على جواز التمسك بالمذكور وانما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتبر عندنا فليس
منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد
كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذ الحكم من غيره بلا دليل عليه وان كان له دليل
على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكور غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد
فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون العقلاء من ناقل الاجماع في المقام
حيث اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل
منها ولهذا لا يجب عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه بخلاف اخذ العامي بقول
المفتي فانه من حيث انه قول بلا دليل جعله من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها ربما
يقول بها من حيث التعبد للنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث
الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل
لقول المعصوم لا باعتبار اقتنائه كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه
فتامل واما المسائل التي لم يجتهد فيها ويتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد
فيها ايضا وان كان قد قلد فيها قبل الاجتهاد ولا اظن ان احدا من اصحابنا يخالف في
ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستنده اصالة بقاء جواز
العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابل الشهرة العظمى
ان لم يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتمكن فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام
مستدعيا للفراغ اليقيني وهو انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد
عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاحتياط ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد
في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد في موضع
الحاجة ويشبه ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيما اوقعه
على وجهه وان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه فيما لا ينقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد
سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعتراه المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له

تقليد

تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو اضطر الى التقليد
في مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احديهما على البدلية فهي سقوط الاحكام التقليد فيهما
فيجوز له العدول بعد التعذر وعدمه وجهان واما المسائل التي تردد فيها فان كان تردده
لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدم جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر
وتكافؤ الادلة في نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحهما والرجوع الى الاصول القائمة
على خلاف ياتي في بحث التعادل ولا سبيل له الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل
التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد
هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق
بالنسبة الى المسائل التي تمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال
التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم يدور مدار نظره او نظر من يرجع في
ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر
وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ
بقول الغير من غير حجة اي من غير حجة على القول كما نبهنا عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ
بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد
المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل مستقلا
عن التقليد او في منحصر التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه فلا يجوز النظر او لا
ينحصر في احدهما بل يتخير بينهما وانما اعتبر حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع
على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان ولم يعتبر خصوص القطع على القول بكفاية الظن ولا ريب
ان كلا من النظر والتقليد طريق في نفسه الى تحصيل الاعتقاد وان اعتبر بلوغه مرتبة القطع
ولهذا تراهم يعتبرون الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند
الى التقليد نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم
تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن مرتبة النظر
بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج

ويمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او بجعل حجيتها ظاهرا وقطعية
لندرة المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان
فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر وللشك في حصول البراءة بالاعتقاد
التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين بالبراءة واما على ما سبق من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين
فالاصل براءة الذمة فيما فيه الضعيف لان القدر المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد
عن الدليل فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين للشك في وجوب الآخر
وقيامه مقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتماد بالاعتقاد التقليدي مع ان الاصل
لا يجوز عقلا ولا شرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا
مستقلا فالمنع من حجية الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح
جريان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص
للقاعدة المذكورة بالثاني كما نعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب ولا خلاف
فيه بين من يعتد بقالتهم منهم وعن الاخبار ان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان
مؤمنا بطريق التقليد او مطلق تحقيقا للمسئلة وبيانا ان الذي حصل الايمان بطريق النظر
قد ادى ما وجب عليه مع امكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذ جوز ان يكون ذلك كلا
ثم انه يجب عليه النظر في طلب الحق دفعا للضرر المظنون ومنها الآيات الدالة على وجوب
العلم كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ويتم الاحتجاج به بضميمة آية التأسي وكقوله تعالى
اعلموا ان الله يحيي ويميت الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة
هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فاحترز بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق
الناشئ عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل بان هذا ان كان تفسيرا
للعلم باعتبار اللغة والعرف فساعده كلمات اللغويين على ذلك غير واضح كما يظهر بالرجوع
اليها والظاهر من المحاورات العرفية ان معناه مطلق الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض
على الآية الاولى بان المراد من الامر التثبت على العلم لانه صلى الله عليه وآله كان عالما قبل نزول هذه الآية
اذ لم يقل احد انه اول ما نزلت عليه وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم والمجادلة

عن محل البحث فان الكلام في صورة الانكار وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور
لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد وترك النظر فيما يؤدي
الى التشكيك وزوال الاعتقاد فاتضح مما قررنا انه لا سبيل الى ما نقله من ان حصول الاعتقاد
بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله موردا للتكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة
كون اسبابه اختيارية ولا الى ما يقال من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع في الاصول
فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع
اذا عرفت هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم
آباءهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد آباؤهم وقوله جل شأنه حكاية عنهم
في غير موضع انا وجدنا آباءنا على امة الآية الى غير ذلك فلو كان التعويل عليه سديدا مرضيا لما
توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام ولا سبيل
دفعه بالفرق بان هذا تقليد لاهل الحق فيجوز تقليدهم لآبائهم لان كلا من المقلدين
يعتقد بالتقليد انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى المعتقد فلو تحققه
بحسب الواقع لا يجدي في دفع الافحام ويشكل بان هذه الآيات انما يدل على ذمهم باتباعهم
طريقة آبائهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل
عن التقليد كما هو في محل البحث لجواز ان يكونوا غير معتقدين لحقيقة آبائهم وانما التزموا
بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم
الحق وقوله جل شأنه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله تبارك اسمه يعرفونه
كما يعرفون آباءهم وغير ذلك وايضا من المستبعد عادة ان يكون الكفار المذمومون في هذه الآيات
على التقليد معتقدين لحقيقة طريقة آبائهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا بعد تنبيه
الانبياء لهم على ذلك بالدليل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق
فالاشكال اوضح وقد اعترض على الاحتجاج بهذه الآيات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام
ولو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال
بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب معرفته تعالى بالنظر بقوله دور

من قبيل قول العلماء علمكذا وهذا يتجه على الاية الثانية ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب
التثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقصود بان قوله اعلم يجوز ان يكون
امرا بتحصيل العلم وغلبته يصرفا التوجه فيما يقوله والاصغاء اليه وان جاز ان يكون بمعنى
اعلمك بان الامر كذا فيكون معناه ايجاد العلم وح فاخراج الاية على ظاهرها بمجرد الاحتمال منها
غير سديد ومنها الادلة الدالة على وجوب النظر كقوله تعـ انظروا ما في السموات والارض وقوله
جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله تبارك اسمه افلا يتفكرون الى غير ذلك وللقايل
ان يقول بان هذه الايات توجه الامر بها الى الكفار وكانهم بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا
على عظم قدرة الله تعـ واحاطته بالامور بملاحظة عجايب صنعه ودقايق حكمته المودعة في
ما يشاهد في خلقه ليتبين لهم ان الله تعـ قادر على اعادتهم بعد الموت اولير تدعوا عن مخالفته
وتكذيب رسله بعدما اتضح لهم الحق وانكشف لهم الواضح وح فلا دلالة لها على المقصود منها
ومنها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون
مطلقا فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية
كحدوث العالم وقدمه ولانه لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو
باطل قطعا واما بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه والا لم يكن تقليدا
ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي عن الدليل فدعوى الاجماع على
وجوب تحصيله ممنوع مع انها لو سلمت فحقية المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم
او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما
الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل
ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما
عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد النقيضين
في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيده وح فنمنع استفادة العلم
من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشي منها او يعلم باحدها واما عن
الثالث فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسي ناشي عن اعتقاد كملته والاستيناس

بطريقته مع الغفلة او التغافل عن علم مدخليته ذلك في اصابة الحق وقد لا يرتدع بمجرد القلد
التشكيك لاستحكام المتناقض وهذا يحتاج الى مزيد ايضاح باقامة معجزة او ايراد حجة جلية
ولو فرض ان علمه بصدقه ناشي عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم المستند الى برهان العصمة
فليس من التقليد في شي كما اشرنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة ومنها
الزوال فصاحبه غير مامون على زواله فيجب تثبيته بالنظر دفعا للضرر المظنون ويشكل
بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور هذه غير صاحبه فغير مفيد في ثبوت التكليف ايجاب
على المكلف دفع الضرر الذي لطنه بظنه الغير في حد اذ لم يجب ظنه وان اريد انه عند
صاحبه في عرضة الزوال فهو على اطلاعه ممنوع بل التحقيق ان اثبات العقايد الحقة
ورسوخها في النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفيات الاصلية والاكتسابية
وليس الاستدلال والتقليد كثير مدخل في ذلك ولهذا تزداد قوة اليقين والايمان بزيادة
بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه الى درجة من الايمان يمتنع عليه الزوال
كما يستفاد من النصوص وقد اشير اليه في قوله تعـ وتثبيتا من انفسهم وقد يكون المولع في المعاصي
والشهوات على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما مبرهنا ويقع مثل ذلك في جانب الباطل
ايضا وهذا من الامور الواضحة عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكروه
في ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال
والتقليد من شانهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل ومنها
من الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة
ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل والايمان مفتقر الى الاثبات للاعتقاد الناشي عن التقليد
وما دل على ان المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه اجاب بالقول
فيقال له كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم
فيها نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر
اذا جعل في قبره وسئل اجاب كما يجيب المؤمن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما

بذهب الرصاص فلوكان التقليد مجزيا لاكتفى منه بذلك ايضا ويمكن الجواب اما عن الاول
فبان الظن من الاستقرار مجرد التحقيق والتحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول
بالتشكيك مع ان الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن
الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم لاستقرار نفسا الثبات لا ينافي
التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فان قول المؤمن امر هداني الله اليه
لا يختص بالهداية بطريق الاستدلال وقول الاخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم
كونه معتقدا لما يقول به كما يدل عليه نسبته كافرا ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث
يدل على كونه معتقدا وذلك لانه اقرب المجازات الى العلم لان هذه الكلمة كثيرا ما يقال
تعويلا على ما هو الظاهر من الاخبار واحتج المنكرون لوجوب النظر اولا بانه لو وجب النظر
لدار فان وجوب النظر انما يثبت بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون
دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع (والجواب)
على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله او ثبوته بالعقل فلا دور وثانيا بان النبي ص
كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر
وذلك يدل على عدم وجوبهما لا لكلفهم به والجواب انه لا يراد بالاستدلال تحصيل الادلة (والجواب)
التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل تحصيل ما يطمئن به النفس من
الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد يذهل عنه متصف متفطن وقد يقال لعل النبي ص
علم صدقهم باجتهاد او لا لحصول قرينة فان تم فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة
المعجزة واما ما يقال من اكتفائه بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المماشاة ليتقوى
شوكة الاسلام بالاجتماع لاكتفائه بذلك من المسلمة والمنافقين ايضا مع عدم كفايته في
ايمانهم واقعا فضعيف ظ لانه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل لوجب عليه ان يبين
لهم ذلك وان لا يكتفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعي انه اقر او عن الدليل لان الاقرار
بالشيء لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك قبوله اقرار
المنافق لانه انما كان مكلفا بالظاهر لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة فرض وجوب الايمان

عن الدليل

عن الدليل مع تسليم علم بيانه يوجب اسناد التقصير في التبليغ اليه ص وعدم اتمام الحجة
(وثالثا) على العباد وهو ظاهر السقوط ومنتج الفساد وثالثا بان مسائل الاصول اغمض من مسائل
الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية
مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول
(ورابعا) قد يفضي الى الكفر بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اقول ويمكن الاحتجاج عليه رابعا
بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايضا ويمكن الجواب
(وخامسا) عنه بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الايات السابقة وخامسا بان المعتقد بالتقليد
مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات الاية
فان الايمان هو التصديق كما صرحوا به ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد
(وسادسها) وانما ندعي عصيانه بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور
لعدم اختصاص الوعد بعدول المؤمنين وسادسها بقوله تعالى امنوا بالله ورسوله وغيره
من الايات الامرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايضا ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا
في نفسه واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته والايمان انما يدل على وجوب الاول
ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل القائل
منهما بالجواز يتمسك بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في
المعارف فهو اجماع منهم على عدم تحريمه وبالايات السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما
القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله ص عليكم بدين العجائز فان العجائز انما يدين
بالتقليد بل بالدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يديها
عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك
السموات من غير قادر يحركها فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتيابات والوسوسة
كما يدل عليه قوله ص لا تثيروا بواقفكم او قد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين اثبت
منزلة بين الايمان والكفر فقال العجز في رد ذلك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام

فى ذلك المقام عن بعثنا ان لا يثا فى صدور عنهم فى المقام المروى عنهم من حكاية الدولاب
ومنها انه بدعة فى الدين اذ لم يعهد من الصحابة وانما هو الخوض فى الادلة على الوجه المقرر ومنها
فى علم الكلام لا الاستدلال ظاهر ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم
ايقاعه على وجه المشروعية هو الرجحان ليلزم كونه بدعة ومنها ان النظر فى الاصول ومنها
مظنة الوقوع فى الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التى يتطرق اليها فيجب ترك النظر
مظنة الوقوع فى الشبهة نعم ربما يؤدى الى ذلك التوغل فى المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة
الى اصحاب التشكيك من ذوى الانظار الغير المستقيمة خصوصا اذا كان غير مستانسين بالشريعة
والتزام التحريم فيه مما لا ينافى المقصود ومنها انه ص خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون ومنها
فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا عزمت
عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها والجواب
خارجة عن محل البحث لان الكلام فى المعارف الاصولية ليس مسئلة القدر منها مع انه
منهى عن الخوض فيه مطلقا ولا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض
عن القول فيها بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا اذا حصل له الجزم
بمتم على القول بحجية التقليد فى الاصول هل يكفى فى اسلام صاحبه او لا قولان اظهرهما
الاول وقد مر فى بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم نقف للقول الآخر على دليل اذا
عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد فى الاصول انما يناسب طريقة العوام فان
ساحة العلماء بعيدة من ذلك وح فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم
المقلد العامى عند نفسه ولو بعد تنبيههم عليه واخرى باعتبار ما يلزم العالم بحيث يرجع
اليه او يمكنه من ردعه اما بالنسبة الى المقام الاول فالظ ان العامى ان علم بوجوب النظر
عليه ولو من جهة الخوف على عقايده وجب عليه النظر والا كان وظيفته فى ذلك الرجوع
الى العلماء لان المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامى ولو تمكن العامى من معرفتها
فنى وجوبها عليه نظر واما بالنسبة الى المقام الثانى فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد
مخطئا فى العقايد وتمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بالتنبيه على عدم الاعتداد

فى المعارف

فى المعارف بالتقليد وان كثيرا ما الصواب لزم ان يكونوا جميعا مصيبين مع انه محال وان
وجده مصيبا فى تقليده للعقايد الحقة ولم يخف عقايده من طريان التشكيك عليها فالظ
عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل العقايد الحقة وقد حصلها
بطريق التقليد ووجوب المقدمة تسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التى تمسكوا بها
على وجوب النظر فى نفسه نحو مستند ما مر ولو خاف على عقايده بترك النظر فالظ وجوب الزامه
بالنظر لانه مكلف واقعا وان جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم
او بكونه مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله فى المعارف بعد اثبات كونه
صادقا مما لا نزاع فى جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد
فانهم انما يستندون فى اثباتهما الى قول النبى ص وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج
ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه فى الحد **فصل** محل التقليد انما هو
الاحكام الفرعية التى لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج اليها
المقلد فى العمل سواء كانت من المباحث المحررة فى الاصول كمسائل التقليد او كمسائل
الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها من غير جهة التقليد
احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع او دليل قاطع ولو بالنسبة الى ما فى التجزى
العالم بحجية ظنه ونظره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم بطلان ما افتى
به مفتى بالخصوص وان لم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة له فيقلد غيره وان كان مفضولا
او متساويا مع الانحصار وانما يتعين التقليد فى حق المقلد حيث لا يتمكن من الاحتياط والا تخير
بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ بالاحتياط مسلك آخر يغنى عن الاجتهاد والتقليد
فى كثير من مواردهما والحصر فيهما كما وقع عن البعض لا ماخذ له والادلة الدالة على وجوبهما
لا تدل على تعيينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة فى العمل فى مواضعهما
قطعى بل نقول قضية الاصل الابتدائى هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط بعد الامكان تحصيلا
للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت
بعدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور كثير من الناس عن اداء تفصيله واما سقوطه بالكلية

فلا تنافي عليه بل وفي بعض الاخبار الدالة على عدمه نعم لابد للعامل بهذا الطريق من علمه
بحصول التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع ولتحصيل اليقين
بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من المواضع ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله فمن الصورة
الاولى ما اذا احتملت الواقعة التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع
او من جهة قبل رجحة الادلة والفتاوى والعلم بان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط
بالفعل في الاول مط وفي الثاني مع قصد القربة به من جهة نفس الفعل ومن جهة حصول الاحتياط
به على الكمال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون منها
مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة
بنية الوجه ومنها ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل
ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا
به او معينا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين
فيه على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تع اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ليس
بمعتمد ومن الصورة الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا
التحريم من الاحكام الثلثة فله ان ياتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل تخلصا
من الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تأدي الاحتياط الواجب به
فيتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلنا
مسقطا للوجوب بهما لم يتجه ذلك ومنها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين منها
ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مر ومنها ما اذا دار
الامر بين الاباحة والندب او بينهما وبين الكراهة او بينهما وبين الندب فله ان ياتي
بالفعل او تركه لا بقصد الرجحان ومنها ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا منها
ولو على الوجه التعبدي مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة والاحرام بناء على عدم
وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا ومنها ان يدور الامر بين

الوجوب

بين الوجوب على وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه
التعبد مع العلم بعدمه دليل واضح على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد على المقلد
في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتعذر الاحتياط وجوبا
موسعا لا يتضيق الا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب والتحريم ولا يجب فيما عداهما
وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد
الا انه قد يجب بمحض الحاجة المقلد اليه **فصل** يعتبر في انعقاد التقليد شرائط يرجع بعضها
الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرائط المعتبرة في المستفتي
فامور منها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور
التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد حال العقل ثم جن استمر التقليد
في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي اذا كان
مميزا ان جعلنا افعاله تمرينية ولو جعلناها شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها
ما لم يتوقف شرعيته على غيره غالبا عليه وتظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه
فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق
عليه وفي عدوله عنده من يمنع منه فيجري على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده
الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ويعتبر في تقليده كونه تقليدا شرعيا
او تمرينيا وقوعه بعد البلوغ فلو قلد قبله اشكل اعتباره لكونه ودبا ولا فرق في ذلك بين
تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والا لم يثبت بالنسبة
الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه
المعتبر وقد مر بيان ذلك بتفاصيله ومنها ان يكون عالما بجواز تقليد من يرجع اليه في
الفتوى وسياتي بيان طريق علمه بذلك فلو قلد من لا يعتقده مط او قلد من لا يعتقد جواز
تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف
الخلاف ومنها ان يكون المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد
الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه معتقد

جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود او بهتك الشعائر او المرتد الذي لم يقبل منه
الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه ويظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة
عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عليه اذا قلده في اباحة ما اختلف
في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استصحابه على
تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام وضعية
من ملكية او صحة او فساد لاهل مذهبه ممن يصح تقليده في مذهبه لزم ترتب تلك الاحكام بالنسبة
الى الوقائع التي قلد فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام
الى حال اسلامه لو اسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على ما فوق
النصاب ومن هذا الباب بقاؤه على نكاح زوجة لاط باخيها قبل النكاح ولا يقدح
في ذلك كونه عندنا معاقبا على الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وتحريمه ولا بينها
وبين تحريم الاستمتاع كما قد يتفق مثله للمسلم ولو في صورة النذر وشبهه واثر الصحة
هناك لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد
اختصاص ذلك بالكافر المعتقد لحقية دينه واما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام
فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المقلد اذا قلد لاهل مذهبه ويزيد على الكافر
بصحة عباداته اذا استبصر بعد فعلها على ما استثني واما الشرائط المعتبرة في المفتي فمنها
الاسلام والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف وان احاط
بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها بل وان علم بالقرائن ان ما افتى به هو
مؤدى نظره في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجية نظره لاختصاص
بعض الادلة بالمؤمن وانصراف اطلاق البواقي اليه نعم يجوز التعويل على فتوى المخالف في
المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها
كما يجوز التعويل على نقله وفي ذلك كله وكذا الاعتبار في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من
فرق الشيعة وان اجتمعت فيه بقية الشرائط حتى العدالة واقتصارا فيما خالف الاصل
على موضع اليقين ولعدم الوثوق في مذهبه بفتواه غالبا لا التزاما ان يكون قائلا بحجية

قول

قول من لا يقول المؤمن بحجية قوله فربما استند في فتواه الى قوله مع القطع بفساده او ينكر حجية
قول من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه
ولان الناس مأمورون بالتمسك بالعترة والتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم
تمسك بهم بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك ببعضهم فانه ليس تمسك
بهم واما ما قيل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه
والاقرار له بالفقه فغير مناف لما قررناه لان المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون ا
الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على روايته جواز تعويل المقلد على فتاويه لان
تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في
العمل بها فيتدارك ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد
على المقلد فانه تعبدي محض فيبقى التعويل في حقه بلا تدارك وليس في اقرارهم له بالفقه
ما يدل على حجية فتواه عندهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى مشروط
بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي
وان وجدت فيه بقية الشرائط لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه
بطريق اولى وهل يعتبر قطعياته في حق نفسه وفي ظنياته وجهان ومنها العدالة فلا يعتبر
فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط لجواز تقوله بخلاف معتقده او تقصيره في
الاجتهاد ولآية النبأ بناء على شمولها للفتوى ولو علم بتحرزه عن التقصير والاجتهاد والقول
بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص فتوى فوجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع
عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهو فتوى العادل ومن ان العدالة انما يعتبر للوثوق
بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وهما منتفيان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة
لاحتمال ان لوصف العدالة مدخلا في حد ذاتها او بجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة
فان قبولها مشروط بعدالة الشاهد فلا تقبل بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب
والشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع قبلت عنه كما تقبل في المقام لو علم
بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة فيها

مطلقا ولا دليل على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم اية اهل الذكر والانذار وفحاوى الاخبار
الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض فى محل البحث والفرق بينه وبين غير المؤمن
بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه فى الجملة شمول العمومات المذكورة له بخلاف غير
المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق النبا بناء على شموله للفتوى كما هو الظاهر و
يدل عليه قوله تعالى نبئونى بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل االذكرين حرم الاية فان مرجع
الفتوى الى الاخبار عن حكمه تعالى بل لا حقيقة لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار
زايد عن كونه خبرا هو كونه مؤدى الدليل عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا اولى ويمكن
ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى والفاسقون هم الظالمون والتعويل
عليه فى الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية ثم على
تقدير عدم جواز التعويل على فتوى مجهول الحال او من يرى عدالته ويعول على فتواه
وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام
لثبوتها عنده فى حق المستفتى واقعا ولا يعقل لوصف العدالة مدخل فى ذلك دون ظنياته
فانها انما يعتبر فى حق المستفتى على تقدير عدالته واقعا على ما هو المفروض فافتاؤه له
فى قوة بيان ثبوت الحكم فى حقه والغرض عدمه لعدم شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصل
البعض طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة فى حقه نعم لو كان فسقه بما لا يوجب
الفسق فى مذهب المستفتى جاز له الافتاء مطلقا لثبوته فى حق المستفتى ولو شك المفتى فى
عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كانت لشك فى ثبوتها
فان ثبتت عنده قبل الشك استصحبها والا الحق الحاقه بالفاسق فى الحكم المذكور مع
سبق فسقه لان الشك لان فى وجود الشرط المخالف للاصل يحكم العلم بعدمه لدلالة
الاصل عليه هنا والتحقيق ان العدالة شرط فى الاستفتاء لا فى الافتاء لان اية النبا انما
تدل على منع قبول النبا بناء على شموله الفتوى كما هو الظاهر لا على منع الانبا ولما المفتى
الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل فى جواز التعويل على فتواه
ولا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم

اتصافه بالفسق واقعا لكن الفرض مع بعده انما يتم بعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما
يثمر فى حق نفسه فى جواز افتائه بناء على صحته فى حق الناس واما مجهول الحال فالوجه الحاقه
بالفاسق كما فى الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا حينئذ او ميتا جاز التعويل
على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو
دار الامر بينه وبين عمل المتجزى بظنه رجح عليه بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى
من يكثر عليه السهو لعدم الامن فيما يرجع اليه وجهه واضح مما مر فى خبر الواحد ومنها ان يكون
مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتبر
فى عرف الفقهاء فلا يجوز تقليده غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزى
المعتقد لحجية ظنه او القاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت لاشتغال به وهو التقليد على
ما نقطع به معه بحصول البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم ادلة
الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم بطريق معتبر شرعا فيتناول المقام ويمكن
دفعه بان عموم معارض بظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة عليهم السلام
فان المستفاد منها تعيين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما
وللمتجزى اذا كان عالما بنادر من المسائل بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل فلا مرجح للحكم
احدهما على الاخر يتعين التوقف والرجوع الى فتوى المجتهد المطلق تحصيلا للبراءة يقينا
ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحى على ما هو المعروف
بين اصحابنا خلافا للشاذ فاجاز الرجوع اليه مطلقا ولا يتوهم تمام حكايته فى مسئلة الشهرة
عن بعض الاصحاب من ان الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يقلدون فى الفتوى لحسن ظنهم به
انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من ان
متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين
عند انفسهم للاجماع على عدم جواز التقليد فى حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا ومع فلعلهم
كانوا لا يقولون باجتهاد احد فى زمانهم ولا ريب فى جواز تقليد الاموات مع ان الكلام فى
مخالفة من يعتد بمخالفته وهؤلاء على تقدير عدم كونهم مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم وكيف كان

فالاقوى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة
على حجية فتوى المفتى الميت فان منها الاجماع وانتفائه فى محل النزاع واضح ومنها الضرورة
وهى يندفع بجواز الرجوع الى الحى مع ثبوت المرجح فى حقه وهو اليقين بالبراءة معه دون غيره
ومنها اية اهل الذكر وهى ظاهرة فى الاحياء بقرينة الامر بالسؤال ومنها اية الانذار والمفهوم
منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا يكون الا حال حيوتهم ومنها حديث ابان
منها

وهو انما يدل على حجية فتواه لمن استفتاه فيختص بظاهره بمن قلده حال حيوته ومنها
الاخبار الدالة بفحويها على حجية فتوى من افتى الناس بعلم وهى انما تدل على حجيتها فى
حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بمن استفتاهم فى حيوتهم ولو سلم ان عموم بعضها دليل لا
يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة التى كادت ان تكون اجماعا على
خلافه مما يوهن شموله له ويقدح فى حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحى تحصيلا للبراءة
الثالث الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد من اصحابنا وهو حجة فى مثل المقام على
ما تحقق لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضوح
الخلاف وقد عرفت ان الخلاف فى المسئلة شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن
التمسك ايضا بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افرادها
واجلاها القريبة من الاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها فى عداد الادلة
والعجب من الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب فى المقام
الى الجواز واجاب عن الاحتجاج بهما بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول
الظن بعدم الجواز وقاعدة انسداد باب العلم برهان قطعى على الجواز فلا يجوز تخصيصه
بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من الظن الحاصل
من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه اقول اما الاول ففيه ما مر فى عند بيان
اما الاول

الاحتجاج بالقاعدة المذكورة اما الثانى ففيه ان القاعدة المذكورة اذا كانت ظنية تبعا لثبات
اما الثانى

حجية الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع فى المسائل الاصولية سيما مثل
هذه المسئلة فى غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة وانما هى من المباحث الحادثة

قوله

اقول كثير من المسائل الاصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين فى زمن الائمة عليهم السلام
كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة ونحو ذلك فاستبعاد انعقاد
الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام
تمس الى البحث عن الطرق المؤدية اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك
بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصار ولا سيما عند اشتداد التقية وتعذر الوصول الى الامام
كما كان يتفق فى حقهم غالبا ولا خفاء فى ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد
ليس من الامور الحادثة فى الاعصار المتاخرة بل كان متداولا فى زمن الائمة عليهم السلام كما اعترف به
الفاضل المذكور وغيره ويدل عليه الاخبار الواردة فى باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان
هذه المسئلة من الجزئيات الظاهرة لتلك المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بها فيها
لكثرة المقلدين فى تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات فان نقلتها وفتاويهم
متعارفان فى ذلك وحينئذ فاى بعد فى اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد
الاموات بحيث يستكشف به عن قول ائمتهم حتى يتجه تطرق المنع الى الوثوق بنقل ناقله
منها

ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا
الوجه كما ترى يجرى فى جانب الشهرة ايضا وكانه ترك التصريح به للوضوح وفيه انه ان كان
وجه المنع ان دليل حجية ظن العامى وان كان من قول الميت وهو قاعدة انسداد باب العلم
اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل الظن بهما فسيأتى الكلام فيه
عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وان كان الوجه تنافى الظنين فى نفسهما
فضعفه ظاهر كمغايرة متعلقيهما فان الظن باصابة الطريق لا ينافى القطع بعدم جواز
التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما فسره عبارة عن الاخذ بما هو
قول المفتى ورايه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الراى حال الاخذ ضرورة ان المقيد
يزول بزوال قيده الا ترى انه لا يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو له حال الاخذ لا
ما كان له قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتى فان الوجه فيه عدم
صدق الاخذ بفتويه حقيقة وثبوت رايه الثابت حال الحيوة بعد زوالها ممنوع

الاول

من وجهين الاول ان طريق اثباته منحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام المتغير الموضوع فانه كان في حيوته لاحتماله وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقومات حقيقته الاولى فنمنع فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في سائر انواع الاستحالة واذا ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب ما ثبت قبل التغير

الثاني

الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشاة بل اما يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكن تقليده لعدم طريق له الى معرفة رايه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام لديه مما لا قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف ذلك لدى الفقيه لكن البحث في تقليده قبل قيامها سلمنا لكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقاؤه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقاؤه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقة علمه لظنه وزوال تجويز النقيض لا يقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض فلا يقدح الاعتقاد الراجح جنس للعلم والظن يتقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند انتفاء ما يتقوم به فثبوته في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه ثبوت حادث لا استمراري فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نفيه لانا نقول العبرة في البقاء والحدوث الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية ولا خفاء في ان الاعتقاد المانع من النقيض عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثرت فيه المنع فحكمه حكم اللون الضعيف اذا تكامل واشتد فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعد افهامهم على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف الذي

مع تحقق تكامل وشدة به ويزعمون بقاء ذات الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضده العقل في البعض فيجري حيثما يحكم بوحدة الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا او لقائل ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون الطاري بعد زوال تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كما ان الاصل بقاء الاعتقاد كذا الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيتعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب لا ينتقض بالتغير الاجمالي في غير ما قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن المفتي قاطع بالاحكام من حيث الظاهر وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقاؤه بعد الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال الطريق خاص اعني الظن بالواقع لا يقدح في بقاء العلم بالمؤدى لجواز قيام طريق مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطرق سبب عادي للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان تتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث له فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني سلمنا لكن لا نسلم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتواه ولو قبل الاخذ مجازا او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا لفظي وزوال القيد انما يوجب زوال وصف التقييد لا زوال ذات المقيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم الواقعي في حق مورد الدليل المذكور انما يمنع من التقليد في ظنياته ولا سبيل منا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانعكاسه من الجانبين ومما حققنا في المقام ظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه في مسئلة معينة يحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بما ذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى

من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوى متغايران
بالنوع ولم يتعين عنده المورد الرابع المجتهد الحي اقرب في الظن الى اصابة الاحكام الواقعية من
المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران
الأول الاول ان الحي يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يطلع اليها نظر الميت فان العلم
يتكامل بتمادي الاعصار وتلاحق الافكار فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد
الثاني الميت اذا كان مخطئا لم يرج في حقه الرجوع والاعلام به بخلاف الحي فانه اذا اخطأ امكن في
حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية
فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه في المدارك واعرف منه بوجوه
الاستدلال فيحصل له ما لا يحصل للحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميت
ح ابعد من الخطاء لعدم الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه قد يعدل عنه لشبهة وصادف فيها
هنا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست دائرة مدار الظن فلا يجب تحري الاقرب الى
الخامس الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه
ويضعف بان عدم اعتبار قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة
الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا
في الاجماع من انه الاتفاق المشتمل على قول المعصوم ع او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول
بقول معلوم النسب حيا او ميتا ولهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد بقول من
يحصل الكشف بقول غيره مطلقا ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول
الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي لا خبرة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي
تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان
اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض
حجت القول فمنها لها حجة القول بجواز تقليد الميت امور منها الاصل ومرجعه الى استصحاب جواز
تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه ممن ثبت جواز
تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا للقول نظرا الى كونه مما ثبت جواز التقليد

فيه

فيه حال الحيوة فليستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض القول
القائم بها لم يلزم من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب و
الجواب ان القدر الثابت في حيوته هو جواز تقليد معاصريه لا امتناع تحقق الجواز في حق
المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب في الحجية اعني كونه بحيث
يجوز العمل به عند تحقق الشرايط جاز ثبوته في حق المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي في
الحكم بالثبوت فان الادلة انما ساعدت على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر
في التمسك بالاصل على اثبات الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته
لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة باعتبار كونها موضوعات خاصة
لا تستصحب بعد زوال المقام تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الايات والاخبار الدالة على
المقام انما تدل على جواز تقليد الحي فيختص موردها بحالة الحيوة فلا تستصحب الى حال
الموت والاجماع الثابت هنا انما كاشف عن صحة تلك الظواهر ومستند اليها فلا
يزيد مفاده الى مفادها ومثله الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض
حجة اذا اقطعنا النظر عن تلك الادلة لابتنائها على انسداد باب العلم واما مع انفتاحه
بقيام تلك الادلة فلا سلمنا لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضد باصالة
الاشتغال قد قدحت في التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به ومنها ما
مر ذكره انفا في الدليل الثالث وبهذا يظهر الجواب عن بعض الروايات الدالة على جواز
الاخذ بقول الميت تقدم التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض
المعاصرين من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن في حقه فهو حجة
اما الصغرى فمعلومة بالوجدان واما الكبرى فلانها قضية انسداد باب العلم في حقه
مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة امر معلوم بالضرورة
من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة
السلف والخلف من العالم والجاهل والشريف والوضيع عليه لمس حاجتهم اليه وتوفر دواعيهم
عليه وانكار بعض من لا يعتد به له لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة ولعله

وقد اتفق مثله لجماعة من المنتسبين الى الاسلام حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين
الى درجة اليقين لشبهة فاسدة خالجت وهامهم فكما ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف
في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد
اولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه وهو بطريق الضرورة كالمجتهد المطلق الافضل
الاورع الحي المتذكر المستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر وبالخبر المحفوف
بقراين الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن حاله فان جواز التعويل على مثله في الاحكام معلوم
ايضا بالضرورة والمراد بالمجتهد كل من يتمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة بوجه يعتد به
في عرف العلماء سواء سمي اصوليا او اخباريا والغالب وجوده وتمكن العامي من معرفته والعلم
به بل حصول العلم بذلك للعوام في غاية السهولة جدا فانهم يسكنون في مثل ذلك
الى اخبار جماعة يثقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع عدم مسامحة بعض الامارات الخارجة
عليه ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا نقطع بجواز الرجوع اليه الا
بتقليد من اجتمعت فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة
حيث لا نقطع بجواز الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المتذكر المستند الفتوى الا بعد الرجوع
اليه في جواز الاخذ منه مع عدم التذكر للمستند ان لم نقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد
فيعتبر ان يكون متذكر المستند هذه الفتوى بالخصوص في جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق
الى ذهن المقلد شبهة تقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة او يقع الاختلاف في
تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة
اليقينية ومع تعذره يعول على الظن بذلك على الوجه الاتي فسقط بما حققناه ما زعمه بعض
المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده
من الاصولي والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن جدد النظر في الواقعة او اكتفى
فالضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر المستند الفتوى ولان المراد
بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا
كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر وتمكن المقلد من العلم به والرجوع اليه

فلا نم

فلا نم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد بما البتا حتى يدعى انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن
قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه
بانه مكلف بالاحكام بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص
فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم
كما زعمه الفاضل المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية كلامه عدم جواز
تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظن
نعم لو فرض ان ظن المقلد بجواز تقليده من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه
بالطريق لكن يكون ح مخطئا في هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد
من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا
اقل من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان التقليد انما
شرع للاستكشاف عن الحكم الشارع من حيث انه تعويل على قول من تتبع الادلة وعرف مفادها
لكونه ممن له اهلية ذلك وهذا انما لا يعقل لبقاء حجية المتتبع وعدمه مدخل فيه فينتفي المناط
ويثبت الجواز في الحالين وايضا اذا ثبت ان ما ادى اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر
الى الظاهر لزم ثبوته مطلقا فان حكم الله في الاولين والاخرين سواء ولانه لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج
الى رافع شرعي فيكون ناسخا له وهو باطل اذ لا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله اتفاقا والجواب اما عن الاول
فيمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه من احاطة المتاخر غالبا بما لا احاطة
للمتقدم به واما عن الثاني فبان الاولين والاخرين انما يتساوون في الاحكام الواقعية دون
الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم
واما عن الثالث فبان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله بزواله لا يكون نسخا كما في
انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما قررناه من المنع من تقليد الميت انما هو في
تقليده الابتدائي كما هو الظاهر واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين واما استدامة تقليده
المنعقد حال حياته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم للمقلد فيه
قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظاهر الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد

منها ثبوت الحكم المعلوم فيه في حق المقلد بمطلق ادلة شرط في وجوب الحذر بعد انذار المنذر
والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر التعويل على قولهم ومقتضيه اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم
بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذا الكلام في البواقي ولما في الالزام باستيناف التقليد من الحرج
او الضيق على المقلد لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع تقارب موت المفتين
وذهب بعض فاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه بان التقليد
لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقائع الخاصة
التي يلتزم فيها به فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل
عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع من تقليد الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد
الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن الاول فبان المستفاد من ايات المقام واخباره جواز
التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق وهذا ايضا هو الظاهر من الاجماع والضرورة
القائمين على جواز التقليد واما قضية انسداد باب العلم فهي وان امكن نهوضها بضميمة
اصل العدم على ما ذكره القائل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوته لقيام غيره من الادلة على
جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من اطلاق المنع من تقليد الميت منصرف الى
التقليد الابتدائي دون الاستدامي وهو ظ ولو نسى المجتهد او عزل عن الاجتهاد او صار مجنونا
مطبقا فهي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك لعموم مقتضى الادلة
السابقة والجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد مطلقا ثم اعلم ان
بعض المتاخرين قد توهم في المقام تفصيلا ركيكا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط
المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته واستدل
على الاول بان فتواه على الفرض المذكور يكون من قبيل النقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوطة
ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها مستند عليه
وقعوده دان الراد عليهم كالراد عليهم ثم وبان اصحابنا الذين تاخروا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون
الى فتاوى عند اعواز النصوص وذلك لعلمهم من حاله رحمه عدم تخطيه في الفتوى عن محكمات
الاخبار فكانوا يتلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون بها هذا محصل ما نقل عنه وفيه

والجواب

هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الوجوه بمحل من القصور اما الاول فلان عموم
الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية النبا المفيدة
بعد ضميمة الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتباره شرعا والجمود على
في بحث الاخبار يوجب ترك العمل بكلها او جلها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار
ليندفع بها الضرورة مما لم يقم عليه اية ولا رواية محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع فنا
في المقام واضح فان لعلمائنا العاملين باخبار الاحاد في تعيين ما هو الحجة منها اراء
مختلفة ومذاهب متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوفا بامارات الوثوق
مط وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد زكى رواته عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح وثري
بعضهم الى القول بحجية الحسن واخر الى الموثوق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار
الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك من الاقوال ثم لهم في معرفة الرجال وفي وجود التعادل
والتراجيح ايضا مذاهب عديدة وبالجملة فوجود اسباب الاختلال في هذا المجال وانتفاء دليل
قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر الانكار والاشكال فاتضح ان محكمات
السنة معلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح لنا للمقلد الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت
منها بالمعنى بل التحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية و
باخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه ولزم العمل بها يوجب البراءة اليقينية وليس الا
الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل على انه حجة واما الثاني فلان مورد الرواية بدل الحكم دون
الفتوى والفرق بينهما ظ ولو سلم التعميم بالمقصود لتعيين العمل بقول الحي وهو لا يستلزم
الرد على غيره ولو فسر الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايضا
لاستلزامه عدم الاخذ بقول الحي فلا بد من تخصيص عمومه باحدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط
الاحتجاج وان رجع الى المرجحات الخارجية فهي انما تساعد على الوجه المختار واما الثالث
فلان اخذهم بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات
والمكروهات فلا يدل على المدعى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول قول جماعة فلا حجة
فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات

الى ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتواه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل على جوازه مع عدم الاعواز كما هو الغالب فى محل البحث ومنها ان لا يكون المجتهد الاخر افضل منه فى الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول فى ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب معتمدا عليه بالاجماع ويدل عليه بعد الاصل مقبولة عمر بن حنظلة الاتية فى اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر مطلقا فيدل على عدم جواز التعويل على فتويه اما لانها داخلة فى الحكم او لعدم ثبوت قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع المركب وان العدول عن الافضل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو غير جائز وان من ادلة جواز التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الا على جواز تقليد الافضل ويشكل بمنع الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز والاصل مدفوع بعموم ايات المقام ورواياته فان المستفاد منها عدم تعيين الافضل فيتخير بين تقليده وتقليد المفضول والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة فى صورة التعارض فى الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن دلالته على عدم الاعتداد بفتويه مطلقا فان الحكم المذكور فى الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع وحجية التقليد تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يقدح قوة الظن فى فتوى الافضل مع انها على اطلاقها ممنوعة فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح فى نظره فتوى المفضول والحجة على جواز التقليد لا ينحصر فى الاجماع والضرورة فلا يثبت المنع بمجرد عدم قيامهما على جواز تقليد المفضول مع قيام غيرهما عليه كما عرفت ان الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع الى المفضول مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروى عنه الفتوى وهذا يؤدى الى عدم جواز التعويل على فتوى احد فى زمن المعصوم وما قاربه مع امكان الرجوع الى الرواية عنه وطريق الاولوية فيجب على المفتى العدول عن ذكر الفتوى الى نقل الرواية عند حاجة المستفتى ولا قائل به ظاهرا مع دلالة اخبار ابان بن تغلب السابقة كالصريح فى نفى ذلك والسيرة المستمرة شاهدة

على بطلانه

على بطلانه مع ان تعيين الافضل من الضيق القريب من الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح فى كون الشهرة المدعاة فى المقام قادحة فى عموم الادلة فالقول بالجواز اذن واضح فان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل ووجهه غير ظاهر لامكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التى حررها لبيان فتاويه نعم يتجه ذلك فى الحكومات لتعذر وصول غير اهل بلده اليه غالبا بما ينافى تاخير الحكومة اليه من الضرر المنفى وكذا لو كانت حيث لا يوجد منه منصوبه على اشكال فى ترجيح منصوبه على اشكال فى ترجيح منصوبه على تقديم وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من المفضول ثم على تقدير المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مطلقا فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام او يختص بما لو علم بافضلية البعض وجهان ظاهر الادلة يقتضى الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مطلقا او يختص بما لو علم بمخالفة الافضل له فى الفتوى وجهان ايضا وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضى الاول ولو كان احد المفتيين افقه من الاخر والاخر اورع منه فالظاهر التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه فى الحكم اكثر من مدخلية الورع فيها وهل العبرة فى الافقه بان يكون افقه فى اغلب المسائل او يكفى كونه افقه ولو فى المسئلة التى يرجع فيها وجهان اظهرهما فى كلامهم هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثانى وعلى تقديره فالظاهر تعيين الافقه فى البعض بالنسبة الى البعض الذى هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه فى مباحث الطهارة والاخر فى مباحث التجارة تعين كل منهما فيما هو افقه فيه ويتخير فى الباقى فى الرجوع اليهما والى من يساويهما فيه ولو كان احدهما افضل فى بعض العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد الحاق ما لا فقه من هذه الجهة لما فيه من مزيد بصيرة فى الفقه ولو كان الاخر افضل منه فى علم اخر من تلك العلوم لم يعلم الترجيح بزيادة الافضلية ويكون ما فيه الافضلية ادخل فى الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف واما العلوم التى لا مدخل لها فى الاستنباط كعلم الهندسة والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها فى الترجيح وقد يتحقق الافضلية فى الفقه باعتبار قوة الحفظ او الذكاء او كثرة التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع فى الفكر

معرفة

والتصرف او اعتدال السابقة او زيادة التحقيق والتدقيق او اقدميته الاشتغال او زيادة
الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه والتحقيق ان المرجع في ذلك كله الى ما يعد
صاحبه افقه عرفا او ضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع اليه بتعذر على الظن وكل ذلك يختلف
في الاولوية فانها قد تطرد في جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال
والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الافضل ففي جواز العدول اليه بناء على المنع
منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تساويا فصار مفضولا واعلم ان الشهيد الثاني عد
في اول كتاب القضاء من الروضة في الشرائط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة
والحرية وادعى الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء
وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرائط في
اعتبار فتويه مطلقا او بالنسبة الى غيره خاصة وجهان اظهرهما الثاني ووجه ظهوره ما ترى ومن الشرائط
المعتبرة في المستفتي عنه فتواها ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد سواء
كان معلوما عنده ابتداء كالاحكام الضرورية والاجماعية عنده او لقيام دليل بحجية
لا من جهة التقليد كالمتحري الطالب بحجية ظنه عند انسداد باب العلم في ذلك عليه مع علمه
بوجوب التعويل على الظن او الشك في حجية ظنه مع علمه بالتخيير واختياره التعويل
على ظنه او علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد في مسألة التجزي من يقول بجوازه حيث
يكون ظنيا فيتعين التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون التقليد قاطعا
بفساده وقدم ولا عبرة بظن الفساد ويلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادته
الظن بالحكم اشتراط عدم الظن بالفساد ايضا بل يلزمه اشتراط الظن به وعليه فلو لم يحصل
له الظن بشيء من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو كما ترى ومنها كونه من المسائل
التي يحتاج اليها في العمل سواء كان من المسائل المحررة في هذا الفن كمسألة التجزي ومباحث
التقليد او في غيره كمسائل الفقه ومباحث الاخلاق دون مسائل اصول الدين ونحوها
اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين نعم لو استفاد بالتقليد اليقين جاز التعويل
عليه في اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام فيه ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد

متاخرا

متاخرا بالنسبة الى الوقائع الخاصة التي التزم فيها بتقليده موضع وفاق على الظاهر ويدل
عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال
نظام الشريعة اذ يمكن ان يستحل المقلد بنت المطلقة ما فوق الاربع والجمع بين الاختين
وان يستحل جماعة لامراة واحدة ويستحل المراة لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض
مبنية على تقليد مفت فيرجع عنه في استحلال الاخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقائع ففيه
خلاف فذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حقه
لثبوته بالتقليد فيستصحب لاستلزامه البقاء على حكمين في واقعتين يقطع بفساد
احدهما في احديهما ولان اية اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليده الاول فلا يتناوله عمومها وذهب جماعة على ما قيل الى جوازه
وتبعهم فيه بعض افاضل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد المقلد العلم بالحكم
الشرعي وانما يفيده جواز العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقائع الخاصة فيكون التقليد
في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي لم يقلد فيها في الرجوع الى اي مفت شاء
لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عندي سديد بل التحقيق ان
التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلته ومما يتفرع على ذلك
ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذ الاخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح
ان قضية فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي به في كل مورد من موارد موضوعه لا حيث خصوصية
ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوانه الكلي فيه فاذا اخذ بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد
اخذ به في ساير موارده حتى انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة تثبت في حقه بالنسبة
الى بقية الوقائع التي تماثلها من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها والغي اعتبار
الخصوصية او لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علقه عليه ولو قلد مفتيين
في واقعتين متماثلتين دفعة واحدة بطل من تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا
ومما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير الموردين وهو كما ترى ويمكن ان
يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير الثابت قبل التقليد فيستصحب بعين فتوى

عليه اثره الشرعي من جواز الاخذ بقول الاخر وبهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء
الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن حجة الثانية
بان مبنى التقليد على الظن فلا يقدح العلم الاجمالي بعدم ثبوت احد الحكمين في احدى الواقعتين
كما في صورة رجوع المفتي وعن حجة الثالثة بان ادلة التقليد لا ينحصر في الاية المذكورة فلا يقدح
عدم شمولها للمقصود على تقدير شمول غيرها الرجوع الثاني ودلالة الاية على المقام كلام
سبق التنبيه عليه نعم يشكل التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الاخر حادثا
بعد التقليد اذ لا تخيير قبل التقليد ليستصحب فان كونه بحيث لو كان قبل التقليد يخير
بينه وبين القول الاخر غير كاف في اثبات التخيير بعد الجواز ان يكون لتحقق قبل التقليد
مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسالة محل
الاشكال والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا بالفعل
ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز تقليده فيما علم برجوعه عنه والظاهر انه موضع وفاق
فيما لا يعلم باتمام النظر فيه او علم بانه لو نظر فيه كان مودى نظره كذا العلم بطريقه
في الاستنباط اذ لا عبرة بشانية الفتوى اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين و
اشتراط العلم بكونه متذكرا للدليل الحكم ولو بالاستصحاب مبني على الفتوى بتذكر الدليل
وقد مر ان المختار عدمه **فصل** يعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في
المختبر علمه بما يعتبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده وبشهادة العدلين من
اهل الخبرة بل او مطلقا في وجه وبالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه بناء على حجيتها كالبينة
ويحكم معلوم الاجتهاد بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لاطلاق قوله عـ
اني قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في رتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل
بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعذرت جاز له التعويل على الظن على التفصيل الاتي لان ذلك
قضية انسداد باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في التهذيب الى
جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا فيه
بالاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد لقيام الاجماع على

بثبوت

للاجتهاد

ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة على ذلك فعليه الاثبات لانه محل النزاع وبلزوم
العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان النزاع في اثبات الطريق
المعتبر الى معرفة المجتهد ولا قائل الاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي
واقعا وعدم جواز الرجوع الى من لم يتصف به كذلك ولا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال
الذمة به واقعا من الاحكام والرجوع الى المجتهد الواقعي واما الثاني فلان لزوم العسر والحرج ممنوع
في المقام بان الغالب امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وفرض تعذر تلك الطرق
بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقديره ثبوته لا نتحاشى عن التزام جواز العمل بالظن
ح مع تعذر الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده واما مع امكانه فوجهان ولعل الاظهر منهما
العدم وحيث يعول على الظن فلا بد من تقديم الاقوى ظنا فالاقوى مع تعدد المفتين و تخير
مع التساوي وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى المدعي للاجتهاد مع عدالته والذي
يصلح مستندا له امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها اولى
بها من غيره فينبغي التعويل في ثبوتها على دعويه كما يعول عليه في نظايره كاحتلام الصبي وحيض
المراة وطهرها وامثال ذلك وجوابه المنع من كونه من الامور الخفية اما بالنسبة الى العارف فظاهر
لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره فلتمكنه من الرجوع الى العارفين ولو
سلم فكلية الكبرى ممنوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد ومنها اية الانذار
فانها تتناول الانذار بطريق الرواية والفتوى ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم درجة
الاجتهاد اذ المراد بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع
من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة
الاجتهاد او لم يظن به وجب لم يقبل لقيام الاجماع عليه وجوابه ان التفقه عبارة عن تحصيل
الفقه وهو اما بطريق التقليد او الاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام في
فتاوى المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل فيه على مجرد دعويه في ذلك ممنوع الاستدلال
من الاية واما تعلم الاخبار وضبطها فلا يعد تفقها الا من يجوز في حقه العمل بها من غير المجتهد
اذ ليس لغير العمل بغير القطعي منها والقطعي منه قليل ومنها اية اهل الذكر وجوابه لا نسلم انه

اما الاول

واما الثاني

امر بمسئلة اهل الذكر ولم يشترط شئ خرج ما خرج بدليل وبقى فيما بقى صورة ما والادعى الاجتهاد او
ولم يقطع بفساد دعويه مع العدالة او لم يظن به فى وجه فلا دليل على خروجه وجوابه بعد تسليم
شمول الاية لمحل البحث انها انما تفيد لجواز الرجوع الى اهل الذكر فلابد من ثبوت كون المسئول منهم
فى جواز الرجوع اليه او المفتى انما يثبت كونه من اهل الذكر اذا ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف ثبوت
كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور ومنها اية النبأ فانها تدل باطلاقها على قبول
نبأ العدل فيما اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل
فى مبحث خبر الواحد فلا نطيل باعادته **فصل** اذا قلد المقلد من ثبت عنده جواز تقليده فى
جواز الرجوع الى مفت جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه كمن قلد الافضل
فى جواز الرجوع الى المفضول مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له الرجوع الى المفضول فى بقية
المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ح ومن قلد حيا فى جواز
تقليد الميت مع التمكن من تقليد الحى جاز له تقليد الميت فى بقية المسائل وان كان من مذهبه
عدم جواز تقليد الميت ح وذلك لمغايرة كل من مسئلتى جواز التقليد المفضول او الميت لبقية
المسائل فيجوز الاخذ فيهما او فى احديهما بقول الافضل او الحى وفى غيرهما بفتاوى المفضول
او الميت لا يق اذا كان من مذهب المفضول او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة
الافضل او الحى كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب مؤدى نظره فى حق من اراد
تقليده لقصوره لها فى الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبت المفتى
فى حقه ويبين له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم فى حق من اتصف
بعنوان مخصوص كالمسافر او الحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به ولهذا
ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه به بتقليده فكذا اذا ادى نظره الى ثبوت الاحكام
التى يستفيدها بالاجتهاد فى حق العاجز عن مراجعة الافضل او الحى فلا تتعدى الى غير العاجز
عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان المذكور لانا نقول ان اريد ان المقلد
ليس له تقليد المفضول او الميت المانعين من تقليدهما من بعد تقليد الافضل او الحى فى
جواز مراجعتهما ح فهذا فاسد قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجية قوله عنده

والعمل بما يفتيه له كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده وان منعنا القطع به فى المقام واضح لانه اريد
منع الافضل او الحى من تجويز المراجعة اليهما ح مع كونه خارجا من محل الفرض اذ الكلام على تقدير التجويز
مدفوع بان تعيين المفضول او الميت بحكم الواقعة ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل
او الحى بل بالنسبة الى كل من جاز فى حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره فى معرفة الحكم
الشرعى ومنعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه فى ذلك بل اتبع فيه من اجاز له
المراجعة اليه وبهذا يتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلى باجتهاد وتعيينه له باجتهاد اخر
وبين حكمه على عنوان خاص باجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا
فى حيوته فى جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده بعد موته اذا قلد فى حياته الجائز له ذلك
على التعيين او التخيير ولا فرق فى ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب تقليده بعد الموت
وعدمه ولا فى الثانى بين ان يكون قد قلده فى حيوته فى المنع وعدمه لبطلان تقليده فى تلك الواقعة
قطعا اما فى القسم الاول فلانا ان استصحب تقليده فيها بفتويه بالبقاء لزم توقف الشئ على
نفسه او بالاستصحاب والعمل به فى الاحكام وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه فى محله
واما فى الثانى فلاستلزام صحته بطلانه فيتعين عليه تقليد الحى فان جاز له البقاء على تقليده
كما هو محل الفرض جاز له ذلك فى غير تلك الواقعة من الوقايع المحتمل فى النظر للبقاء وان منع منه
بطل فى الجميع لا يق حكم الحى بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضيته
مستنده ابض ذلك فتقليده فيه يستلزم البقاء على ما قلده فيه من المنع من البقاء ايض فان
التقليد على ما مر فى الاحكام العامة لا فى خصوص كل مورد من مواردها لانا نقول انما يصح
حكم الحى بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التى يمكن فى حقها البقاء اذ تعميم الحكم الى المورد [الذى] يمتنع فيه
البقاء غير معقول فان قلت تخصيص فتوى الحى بالبقاء فى غير ما قلد الميت فيه من المنع من
البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع ان قضية كل من قوله ومستنده العموم ليس باولى من تخصيص
ما قلده فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسئلة المنع وان كان قضية من قوله ومستنده
العموم وح فيبقى تقليده له فى هذه المسئلة خاصة بتقليد الحى بجوازه ويبطل تقليد الميت فيها
فيلزم بطلانه فى ذلك التدافع ويبطل فى غيرها ايض ببقاء تقليد الميت فيها فى المنع قلت حكم الميت

بالمنع من البقاء حكم واحد لا يختص ثبوته في نظره بغير مورد المنع من البقاء لعموم دليله واسقاط
المعارض في حقه بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضي
البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء ظاهرا وحيث قررنا ان مورد التقليد انما
هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للحي القول ببقاء تقليده
في المنع بالنسبة الى غيره المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم في
موضوع واحد بالنسبة الى فردين من افراده في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما استصحاب
حكم ما وقع بالتقليد السابق على رجوع المفتي وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في
التقليدين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق ولا يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه
بحاله فالوجه الثاني من السؤال تخصيص منع المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل بقول
المجتهد بالمنع مطلقا في مورد دون مورد والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على
البقاء لا تخصيص من المقلد لفتوى التابعة بقول مطلق ببعض موارده فتثبت في المقام
فانه من مزال الاقدام وكل الحال في مسئلة البقاء مع تقليد المفتي الذي اعتبر فقد الحيوة
من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على تقديمه فان
وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرايط في البقاء وعدمه وان قلد الفاقد قبل
فقده في المنع ولو كان قد قلده في البقاء لم يكفه ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين
عليه تقليد الجامع للشرايط فيه فلو افتى له بالبقاء وقلده فيه فهل يبقى على تقليد الفاقد في
مسئلة البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل وجهان
من عدم التنافي بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء وبين تقليد
الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن عدم جواز تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في
زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم يتناف الحكمان وقد عرفت مما مر ان الثاني اقوى

فصل

المعروف من مذهب الامامية ان جاهل الحكم غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول له تكليفيا كان
او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي فعلية الحكم في حقه في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم
على طريقة العدلية قطعا لظهور قبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه

من الكتاب

من الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة
الى الحكم الوضعي بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في المقامين وهذا الوجه
وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد على ارادة التخصيص بالوضعي الثالث ان الجاهل
المقصر غير معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت او وضعية وهذا امتن من سابقه
والوجه في اطلاقهم القول بعدم المعذورية وضوح امر القيد مع مراعاة ما هو الغالب في المكلفين
من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة في
الشرع ويتسامحون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلتجئون في مقام الاعتذار
بعدم مساعدة التوفيق اياهم او بانهم متشاغلون باصلاح معيشتهم مع علمهم ببطلان معذريتهم
الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل كاف في
ثبوته على المكلف عقلا ونقلا ولهذا قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم
معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالي بثبوت احكام كثيرة
في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من
معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي
فلا اشكال في دورانه مدار حصوله كما في ساير الشرايط التي تعتبر في التكليف ومن هذا البيان
يظهر وجه المعذورية في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام في محل القصر لان وجوبهما كان
مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر فيهما ولا ببطلان صلوته
الا ان يكون تقصيره بحيث يفوت في حقه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة
ولو فرض كون الجاهل غافلا عن اجمال التكاليف وانما حصل له من الاحكام قدر اطمئنت نفسه
بان فيه الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما اشبه ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة
الى مرحلة التكليف ولا يخالف في ذلك احد من العدلية لكن لما كان الفرض نادرا او ورد
الكلام على ما هو الغالب يرشد الى ذلك تعليلهم عدم المعذورية بتقصير الجاهل في امر
التعلم واعلم ايضا ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان
مجتهد ومقلد له وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة وظاهرهم البطلان وان كان غافلا

عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين
ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين
وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة
فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق كلامهم هو الا البطلان وان وافق الواقع وكيف
كان فيتم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم في صحة عبادة العامي
اخذه من المجتهد مطلقا ولو كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في عموم
عنوانهم نظرا الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق
العنوانين وذهب المحقق الاردبيلي الى الصحة مع موافقة الواقع وذهب المعاصر المذكور الى
الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن مفرطا لوجوب التقليد مقصرا في الرجوع الى المجتهد
فحكم ح ببطلان عبادته وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية
مخصوصة فهناك صور عديدة منها ان ياتي بها عالما بشرعيتها كذلك بطريق معتبر كالاجتهاد منها
والتقليد ولا اشكال في صحة عمله ح سواء بقي على علمه وان اختلف المدرك او زال عنه بما
لم يعلم بالخلاف عنه بما لو قطع ببطلان الطريق كما لو عول المقلد على نقل من اعتقده على نقل
ثقة ثم انكشف له خطاؤه في النقل وغلطه في كلام المفتي او الناقل ثم انكشف له عدم اهليته
فانه يحكم بفساد العمل اذا كان المخالفة فيما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد
ببطلان دليله الاجتهادي واقعا وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل
في اهليته للاجتهاد وعدمه استصحب بحالته السابقة منهما والاحوط الرجوع الى اهل الخبرة
ولو جمع ح بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان اتى بالعمل معولا فيه عليهما معا
ففي جوازه اشكال منشاؤه عدم كونه ح اخذا بشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا يقين
بالبراءة معه ولو اتى بالعمل ح معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه ولعله من الاجتهاد و
التقليد فالوجه جوازه لاخذه بما يجب عليه الاخذ به واقعا وان جهل تعيينه او لم يعتبره
اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان ياتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعا سواء كان معتبرا ومنها
في نفسه او لا ولا ريب في بطلان العبادة ح لفوات قصد القربة ومنها ان ياتي بالعمل عالما

بشرعيته

بشرعيته بطريق معتبر كما لو عول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل
كثير من العوام على ما يرشدهم اليه اباؤهم وكبراؤهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب الرجوع
الى المجتهد او العاقل المعتبر وكتعويلهم على فعل الفاسق المجهول او الظان للفتوى من غير طريق
معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع عدم حصول العلم لهم بنقله
او اتى بالفعل غافلا عن وجوب استعلام شرعيته او معولا فيه على ظنه او حدسه مع الغفلة من
عدم جواز التعويل عليه والتمكن من الطريق المعتبر ثم ان استمر على ذلك الى ان مات فالظاهر
ان لنا البحث عن حاله وانما حسابه على ربه نعم ربما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق
بماله او بوصيته كما لو اوصى بان يقضى ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من
الاتي وان تنبه واستبصر وعلم بحكم الواقع بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد فلا يخ اما ان
يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقده اللاحق او بمخالفته له او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول
يحكم بصحة عمله على الظ اذ التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه عنده حتى نية القربة
وليس هناك ما يصلح ان يكون مانعا من صحته بحكم الفرض الا عدم استفادة العلم به من
طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة ذلك بعد موافقته للشريعة السمحة
من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل وغيره ونفي الباس عنه عند مطابقته للواقع وهي كثيرة
متفرقة في ابواب كتب الحديث وسيأتي التنبيه على بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من
حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب على اللازم بيان التفصيل في ذلك
مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت اغتفار
الجهل فيه كالجهر والاخفات وسيأتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع
خروج الوقت عملا بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت ا
احتج القائلون
اذ المقام مندرج في عمومها ولنتعرض لادلة القوم فنقول احتج القائلون بمعذورية الجاهل
بوجوه منها اصالة الاصل فان اريد اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ من المجتهد فهو
راجع الى ما سيأتي في الوجه الثالث وان اريد به اصالة البراءة الذمة عن تعيين الرجوع الى المجتهد
فان اريد ذلك مطلقا كما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيأتي التنبيه عليه في ادلة المانعين

ولو اعيد ذلك بالنسبة الى غير المتفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان بقي محل
التدارك ممنوع اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استعلام حال العمل
ان كان واجبا بطريق معتبر ليتدارك على تقدير الفساد والسر فيه ان الوظيفة الواقعية للعامي
في امثال زماننا هذا وهو زمن انسداد باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد
انما هي الرجوع الى المجتهدين فالواجب عليه واقعا انما هو الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين
فغفلته عن ذلك واتيانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يسقط عنه ما كلف به واقعا من الاتيان بمؤدى
فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ
او بعد خروج الوقت فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة
الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بمواردها
الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ وهي موضوعة بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل
للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بمؤداه الواقعي وحيث
انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا
او ظاهريا بالاستناد الى اعتبار المكلف كونها طرقا فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه
مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقاؤه وقد يزول مع انكشاف
الخلاف وعدمه فان استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول
الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك ان كان واجبا وبقي المحل وحيث يقوم دليل على عدم
وجوب التدارك فذلك مستلزم لاحد امرين الاول التوسع في الامر بجعله مشروطا بما
اذا لم يتفق تصحيح ذلك من المكلف فيكون المأتي به مسقطا للامر الواقعي ومانعا من تعلقه
لامتثال الاول ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا استبصر بعدها في وجه الثاني التوسع
المأمور بها بحيث تتناول المأتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة
من تلبس بها قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم بالصحة وصلوة جاهل وجود النجاسة او من
سهى عنها وكذا الى ان تجاوز المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك فان ما دل
على صحة الصلاة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك او عدم جزئيته للماهية

الواقعية

الواقعية
عند طريان السهو والجهل فالماهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو او جهل او
عدمهما كما انها قد تختلف بحسب اختلاف احوال اخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر ونحو ذلك و
ان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى نظر المجتهد الى حجية الشهرة والاجماع المنقول او الخبر
الموثق او المنجبر بشهرة ثم شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية ثم شك او ظن عدم الظهور
او قلد العامي لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم بقاء اثر
على تقليده او قلد المتبع حكما ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه ثم زال علمه ونحو ذلك فالمتجه
في ذلك البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق
السابق فيما وقع من الاعمال على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه
على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتويه ولا فرق في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان مدركه
وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء على حجيته في نفسه
ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس او استظهر من
اية او رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا او اعتقد العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد
اهلية رجل للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر
التدارك كصلوة العيد فلا ثمرة يعتد بها في البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق
معتبر من العلم وما في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند تعذره ليكشف عنه من حكم الواقعة
فيبنى على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اتجه الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل على
وجهه وكونه اخذا له حين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في صحة العمل انما المعتبر كونه
معتبرا في نظره ليتمكن من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزمه التدارك
فيما لو ثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر
ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة العمل بها حين علمه بها واقعيا ايضا لان للواقع مراتب
باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثابتة كل مرتبة بالنسبة الى سابقتها
ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعليه شرعا او ظاهرا
بما قام عليه طريق معتبر عنده عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي الى كونها صلوة مطلوبة سواء كان

معتبرا بطريق كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت
الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى
في الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت الاولى وتحقق
الامتثال على تقدير المطابقة ويتغايران على تقدير عدمها فيجب التدارك لو انكشف
الخلاف وبقي المحل لارتفاع العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه
بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه مقام القطع من ظاهر الكتاب وظاهر قول المعصوم ع
المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبرا بعد تعذر العلم كالظنون الاجتهادية
المتداولة في امثال زماننا كما في حق اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه
حكم سابقه ثم ما ادى طريقه الظاهري الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد
غير المجتهد فاوقعها على وجهه فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والا تفارقا و
متى انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة
اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان في تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما
واقع الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الطريق مع عدم
منها
ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد واستجماعه للشرايط المعتبرة في حق كثير من
العوام فتعينه للرجوع اليه منافي الشريعة السمحة ومقتضى هذا البيان جواز الرجوع الى غير
المجتهد للغافل والمتفطن وفساده واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا
لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاختبار والقراين او الاشتهار او شهادة عدلين
من اهل الخبرة ولو تعذر كل ذلك فالظن طريق الى معرفته وقد جاء في بعض الاخبار المنع من
الرجوع الى العالم المقبل على دنياه فما ظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى
المجتهد الرجوع الى الوسائط الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه لظاهر
العذر الغفلة ومنها ان المامور به متى اوقع في الخارج على وجهه لزم حصول الامتثال و
الخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا عن المجتهد فيه وهذا الدليل
يتجه في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في قصده القربة لامتناع صحة العبادة

بدونه

بدونه واما في غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعيين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ما فيه ثم
التمسك بالاصل هنا انما يتجه على القول بجريانه في شرط العبادة وهو جيد لا سيما اذا ساعده الظاهر
منها
ما مر الاشارة اليه من الاجماع عليه ومنها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم عموما وخصوصا
فمن الاول قوله ص وضع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله ع ما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم وقوله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ونحو ذلك وانما يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار
على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد
المجتهد بالكلية ومرجعه الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها
غير سديد لعدم اندراجه في عمومها لان الجاهل المقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك
لامكن سد باب التكاليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد التمسك
بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ففساده واضح لان دلالتها على ذلك
انما تتم لو لم يكن هناك دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد بيناه على وجوده ومن الثاني
صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة
اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها
وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اي الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى
معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية
في الجاهل بالحكم الجاهل العرفي بقرينة قوله ع لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن
يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منها معذورية هذا الجاهل في المورد المسئول عنه
بالنسبة الى حكمه حكمه التكليفي والوضعي والاول مما لا اشكال فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل
وهو النقض المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته فيه وربما كان ذلك منافيا
لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في موضعين ليس المقام باحدهما كما
تقدمت الاشارة اليه ويمكن دفع المنافاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات
ولو قيل الاصل عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام الدليل على معذوريته

فيه وبعد المثال مثال المواد الخارجة عن الاصل بالدليل كان اسد واولى وكيف كان فان اريد
بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامى الى غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه فى نفسه من جملة شرايط
عباداته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عبادات الفاقد لهذا الشرط حال

احتج

الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة الى ذلك احتج الاخرون ايضا بوجوه منها
ان التكاليف معلومة الثبوت بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول

والجواب

بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد ايقاع
العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافى صحة العمل مع الموافقة
للتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد مقارن فتحريم غيره فعلا فى حق الغافل كما
هو فى محل النزاع غير معقول وتحريمه الواقعى لا ينافى فى حقه لا يستلزم اشتراط مطلوبية العمل

ومنها

بالتقليد وقضية الاصل مضافا الى ما مر من الوجوه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية
الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختيارى
فى ترتب العقاب وعدمه والتالى بقسميه فاسد باطل اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين
بشرط واجب صادف احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط
الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر فى خارجه فاما ان يستحقا
العقاب ولا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم
كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر وعلى الثانى يلزم المحذور الاول فلان سقوط العقاب
يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل فعل
من افعال الصلوة وشرايطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثانى
لاستواء الجاهلين فى تحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت فى المثال
وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان
الالتزام بسقوط جل التكاليف فى حق الجاهل مفسدة واضحة لا يسوغ لاحد الاجتراء عليها

والجواب

واما بطلان الشق الثانى فلان تجويز مدخلية الاتفاق فى استحقاق الثواب والعقاب
مما اتفقت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية

ان كان

ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعاة ح ولتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب
فى بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة فى حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع فى حق من
هذه جهته وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة ولو بطريق الاحتمال المنافى
للقصد القربى فيختار القسم الاول بما قدمنا التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن
لها لكن اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعاة اخترنا مع الفضل ولا مفسدة فيه اصلا
بل دعوى ترتب العقاب على الجاهل الغافل مما دل ضرورة العقل والنقل على قبحه واستحالته
والتحقيق صحة صلوة من صادف الوقت ح مع استجماعها لبقية الشرايط فيترتب عليها ثواب
الصلوة الصحيحة واما من صلى قبل الوقت فلا ريب فى بطلانها وعدم استحقاقها عليها
ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع وح فربما تطرق الاشكال
فى الفرض المذكور فى جانب الثواب نظرا الى ان التقدير تساويهما فى الافعال الاختيارية ومصادفة
احدهما للوقت دون الاخر خارج عن القدرة من حيث ان التقدير جهلهما معا عنه بالكلية فترتب
ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب تاثير

والجواب

الامر الغير الاختيارى فى ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان
الفعل اذا استند الى الاختيار وكان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون بجميع خصوصياتها اختياريا
صادرا عنه باختيار الفعل وارادته ولا يلزم فى كونه امرا اختياريا ملاحظته حين الاتيان به
تفصيلا او اصالة بل يكفى ملاحظته ولو اجمالا او تبعا وتساوى العاملين فى الاختيار
لا يوجب تساويهما فى العمل المختار الذى هو منشأ الترتيب لا ثاد بل انما كل عمل من استحقاق
المدح والثواب او الذم والعقاب تترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الامار

تفصيل وتحقيق فى التجرى واصابة الحق اتفاقا

التى يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها فى نفسها فالذى يقوى فى النظر ان هناك تفصيلا
وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال
فى ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل لا يبعد ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل اتى به برجاء
فيوته ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح فى ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه
فى غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله تع غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات

فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكباير كما لو اعتقد الوثني وجوب
عبادة الاوثان او المخالف وجوب طاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا
اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله
وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد
القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة
الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن
اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى و لم يقدم على قتله
فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل
واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر
عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه و قطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى
اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب
له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا
الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزم العقل بالعمل
بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل
فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد
منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة
كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية هو الاقوى من جهاته وجهات التجري
ثم لو سلم ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لها قلنا ان نمنع عدم تاثير
الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري
موردا لترتب الثواب فلزومه في المقام ممنوع لان استحقاق الثواب ليس على مصادفة
الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان
اريد التاثير باعتبار كونه شرطا في ترتب الثواب بان يثاب على الامر الاختياري لمصادفة
امر غير اختياري فبطلانه ممنوع فان العاملين المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق

كما

كمالا او نقصا يتفاوت اثار اعمالهم ثوابا وقبولا او ان شاؤوا وافق الاختيار والاجتهاد مرتبة وقدرا
مع ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وقد لا يتبين تفاوت مراتب
الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا صلى الله عليه وآله اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه اعمالا
وازيد اعمالا فاتضح بما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب صلوة صحيحة عليه اذا كانت
مستجمعة لبقية الشرايط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضية فوات الشرط فوات
المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق
نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تعالى وهو في الواقع متفرع على اهلية الفعل فاذا كان
الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبي ووعده
على ذلك ببذل جائزة له فاصطاد العبد ارنبا معتقدا انه ظبي امتثالا لامر مولاه وطمعا
فيما لو وعده به فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا
ويرشد الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق الغاسل الجعل على غير العمل الذي بذله
الجاعل عليه وان اعتقد في فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة
باختيار الشق الثاني من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة الوقت لكن
فصل بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا وبين الذي صادف
فجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء
غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامتثال
فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين
وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن فصل بين
من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة
وبين من صلى في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه فيه
بها اذ ليست معرفة الوقت من شرائطها بل هو واجب آخر وتفصى عما اشكل لكون الامر الاتفاقي
موردا للمدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا وموضع
النظر منه غير خفي اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على

اطلاق بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فتستقيم كما مر
ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له
على الاطلاق واضحة الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبرة في العبادة نعم وربما
امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد الغافل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة
لكنه فرض بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتب عقابين على ترك السعي
في معرفة الوقت وترك الصلوة مما حققناه في بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق
العقاب عليها بل على ترك ما يجب له نعم يتجه في هذا الفرض دعوى ترتب عقابين باعتبار
اخر وهو اتيانه بالعمل التشريعي المحرم وتركه الواجب هذا واعترض بعض المعاصرين على
الجواب المذكور اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا الى فهم
العرف اقول اما اطلاقه المنع من صحتها فغير ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف
فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل فيه حتى يستند فيه الى العرف بل
الاشتراط المذكور وبعد الاغماض عن اقتضاء حرمة التشريع عقلي راجع الى استدعاء الشغل اليقيني
للفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت
اتفاقية وفي بقية الافعال متساويان فلا يصح اثبات العذاب او المدح لاحدهما دون الاخر
وفيه نظر يظهر مما مر وثالثا بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود
وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل
الصلوة في الوقت وفيه ان المجيب انما منع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت
وعلى مصادفة الغافل والمقصر للوقت والاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر
الاول دون الاخير اذ لا طاعة في مصادفتهما ولعل مناقشته في التمثيل بترك
الزنا مع خروجها على ما قيل من داب المحصلين لامكان التمثيل بغيره كالمباحات غير
مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شيء اخر فالفرق غير مسموع ومنها
جملة من الاخبار منها ما روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال رسول الله
كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله ص افلا صنعت

كذا فتيمم

كذا تنديم على عدم الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك
الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التنديم ومنها ما ورد في براء بن معرور
حيث استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وجه الدلالة انه تطهر
بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من خوفه حين ارسل اليه النبي ص ودعاه ولما كان عمله
حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله بن عطا قال
قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين فبرء واحد منهما وابى
الاخر فخلي سبيل الذي برء وقتل الاخر فقال ع اما الذي برء فرجل فقيه في دينه واما الذي
لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بجواز التقية في مثل
ذلك لقرينة وصف صاحبه بالفقاهة دونه فانه ينبئ عن صدور عمله من غير فقاهة ومع
ذلك ترتب عليه الاجر واحتج الفاضل المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط
الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان التكاليف انما تثبت على حسب افهام المكلفين
ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع وبان تكليف الغافل بالاتيان بما
يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى لحصول الموافقة للواقع فهل المراد به حكم الذي لا يطلع
عليه الا الله تعالى او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل
على تعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه
لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل دليل على ثبوته مع الفوات كالصلوة
والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ممنوع اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى
يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص وعموم
الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم فيما لا اعلم المكلف وقد تقدم جملة منها والتقريب
والجواب اما عن الاول فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا جيء بالمأمور به على وجهه واقعا لان
متعلقه الامر الواقعي والاصل عدم اشتراط ثبوته ولا بقائه واقعا بعدم فعل غيره وان كان معتقدا
انه ذلك المأمور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان
بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضي الاجزاء عنه ظاهرا

واما عن الثاني

اذا لم ينكشف له الخلاف وقد مر تحقيق ذلك واما عن الثاني فبان ثبوت التكاليف الواقعية
لا تتبع افهام المكلفين ولا لزوم القول بالتصويب قد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها
ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف الخلاف
فلعدم الخروج عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد
الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن بطلان
الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا
بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله واما عن الثالث فبان تكليف

واما عن الثالث

الغافل مما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا واما اذا كان مشروطا بزوال الغفلة
كما هو الشان في ساير التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد نبهنا على ذلك في ابطال
التصويب واما عن الرابع فبان المراد بما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن
اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبر

واما عن الرابع

فاذا اتى به المكلف من غير ان يعول على شيء من الطرق المعتبرة بها وجب عليه الرجوع اليها
بعد التفطن ليتمسك في اثبات برائته وخروجه عن عهدة التكليف بطريق معتبر لا لكشف
بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وما في مرتبته مع الامكان ومع
تعذره يرجع الى طريق الاجتهاد وان كان من اهله والا فالى طريق التقليد ونسبة الجميع
الى الاعمال المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة وما يدل على حجيتها يدل عليها في المقامين
نعم يعتبر في اعتبار الاجتهاد والتقليد المتاخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد
او تقليد مقارن فانهما ح لا يعتبران بالنسبة اليهما ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ثم منع
صدق الفوات في حق الغافل والنائم والناسي غير جيد وللتفصيل الكلام فيه مقام آخر
واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف والحكم بالمكلف تعلقا فعليا
ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل
بها ولو في اوان التكليف وهذا مع فساده في نفسه مما لا يفهمه من العبارة من كان له ادنى
مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه

سقوط

سقوط التدارك ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع
وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل وافادة القرب دفعا للترجيح من غير
مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند
انتقاص جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا للفوايد ثم
اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة على
شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة
في صورة الموافقة مطلقا وثانيا بان مهية العبادة التي هي منشأ لاثارها المقصودة ان كان
متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة
بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفة بحسب معتقد الجاهل ايضا وهل المستند في جواز عمل المجتهد
بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان

واما الثاني

تختلف بالنسبة اليه ايضا هذا محصل كلامه اقول اما الايراد الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق
المذكور لان قضية فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع يغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه
قصد القربة واما الثاني فلا خفاء في سقوطه لانا نختار القسم الاول فنمنع مطابقة عمل
الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب وغاية ما يمكن توهم
وروده على ذلك لزوم كونهم اثمين لعدم الاتيان بالمهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب
على عباداتهم الغير المطابقة او وجوب التدارك عند انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر
الجهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطرق
مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك
المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا مفسدة فيه وبدونه لا يجب التدارك كما سبق
تحقيقه ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما
اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا
ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها او لا كما اذا ترك سورة معتقدا عدم وجوبها وفساد دعوى
في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه

اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المفروضة
فاتى بها بنية البدلية ثم انكشف له بطلان الاعتقاد واجزاء ذلك عن صلوته وان كان الكو
باقيا مع فساده وهذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم واعلم انه قد يستدل على الاشتراط
بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت ان لو لم يوال ولي الله ولم يكن
جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه الاستدلال
ان الغافل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل
الى الاخذ بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد
والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد لانها انما نفى استحقاق الثواب
في حق من لم يوال لولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي
لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في
ترتب الحكم المذكور عدم الموالات فلولا استقلال العمل بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره
في الشرطية لغوا لانا نقول يبنى في اعتبار الاستقلال حكمه بعدم الايمان فان الاجماع
قائم على ايمان الموالي الذي عمل بغير دلالته لا سيما مع الغفلة ولا سبيل الى حمل
الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون اعتبار
لعلمه من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكر اولا من عدم موالاته له لكونه من خواصه
ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على
الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ
جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم
ما لم يثبت ظهوره وهو ممنوع سلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة
على نفي صحة العمل بمعنى سقاطه للقضاء كما هو محل البحث ولا عدم ترتبه تفضلا سلمنا لكن
لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالة مع المطابقة جمعا بينها
وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليها ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة
معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها طرقا معتبرة لامتناع كونه مكلفا بغير ذلك

فنهر

فعمل الموالي بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة عنده بدلالة الولي
كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة **فصل** تعارض الدليلين
عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كصحة العتق وبطلان الملك
ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع بمؤداهما بالفعل سواء كانا عقليين
او سمعيين او كان احدهما عقليا والاخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد
الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة اليه عن محل البحث اذ لا تعارض عنده
حقيقة ولو فسر الدليل القطعي بالعقلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الثاني والدليل الظني بما يعم
الفعلي والشاني لوقوع التعويل على كل منهما في الجملة صح في تحرير المقام الدليلان كانا قطعيين
امتنع وقوع التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين
ففيه التفصيل الاتي والفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين
قال وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون
بين دليلين ظنيين واشكل عليه بان الظن كما لا يجامع القطع ما يخالف كل لا يجامع الظن
بالاان يريد بالظن في الاولى الفعلي وفي الثاني ما يعم الشاني لكن بتشويش معه نظم
التحرير وكيف كان فمورد التعارض في الظنيين الظنان الشانيان والظن الفعلي والشاني
ويعتبر في المتعارضين تنافي مقتضاهما بحسب ظرف الحكم فلو انتفى التنافي فيه لم يتعارضا
كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين في الظاهر كتحريم احدى الاختين على
من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر
بعد حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا ولما
تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام
ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم ورود الناسخ قطعية وانما
الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طرو النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فينكشف بورود الناسخ
خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيان بالقوة اعني ما من شانهما افادة القطع ولو مع
قطع النظر عن معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة

الجبرية بحكم هذا التعارض ان لا يحفظ احدهما مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقطا اعتبارها
في الموارد التي فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الاخر ومما ذكرنا
يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما بالامارتين
فان اعتبر ظنيين بالقوة او بالنسبة الى ما عداهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما
ح اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ لا غرض لنا بالبحث عما لا تعلق له بالشرع اما
اما الاول
الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد يكون من حيث تعيين المفهوم
والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان روايتين عن المعصوم وسياق الكلام فيهما وقد
تكونان نقلا عن اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول الاخرين بانه التراب
وح فان كان لاحدهما مرجح تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما
عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال به منوطا بفعل الباقي او لجعلنا
اصل العدم في ذلك والا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما عموم من وجه
فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا
بفعل الباقي فالوجه التخيير وان كان بينهما التباين ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان
بالجميع مع عدم ما يفيد الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق
كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين متخالفتين وح فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والا
فقضية الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت
فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان
روايتين عنهم عليهم السلام اتجه الحكم بالتخيير مع التكافؤ مطلقا كما سبق وقد يقع التعارض في البينات
وبيانه موكول الى كتب الفقه واما الثاني اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في
وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه اخرون والظاهر ان النزاع
في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما او احدهما
امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد
يظن ان الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا والا لزم
تحقق

تحقق مادتهما فيلزم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارة واقعية
وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها مما اعتبرها الشارع امارة
ونصبها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واقعا كالخبر الواحد
والاستصحاب وشهادة العدلين واخبار ذي اليد وكذلك فان نصب الشارع لهذه الامور
ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تتخلف عن مؤداها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية
والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز
ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتاخرين من اختار القول بالمنع وفسره
بانه لا يجوز تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في حكم
واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احدهما امارة
عند التعارض وهذا في الحقيقة انكار للعيان وفساده مما لا يحتاج الى بيان وليس في ذلك
قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله ان يعصم الرواة عن السهو وتعمد الخطاء ولا تغيير الواقع على وجه
يقتضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين المتعارضين على اتحادهما وعدمه
بينهما من حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الا ان يثبت منهم تصريح
بالخلاف فيرجع النزاع ح الى ان الامارات المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها
عنها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصول مداركها اليه اذا تقرر
هذا فالحق عندي ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما تمسك به المانع على المنع
وعدم قيام دليل عليه سواه وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها
ولو عند التعارض ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل بها الان وجوب العمل بكل منهما
على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل واحد منهما لا على التعيين
جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية او معناها وجوب العمل بمقتضى
موردها لا للحجة لان الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجية
بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم التكليف
بالمحال وتوضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير احتج المانع بانه لو جاز ذلك

شرعا فان عمل بهما لزم العبث في وضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحدهما
دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية
ان ترك العمل بهما يلزم العبث في وضعهما انما يساعد على نفي وضعهما او حجيتهما معا في صورة
التعارض لا مطلقا وقد نزلنا كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة
بالنسبة الى الامارة التي لا يعمل بها الكفاية ما ذكره من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم استنقصا
الادلة لا سيما مع سبق التنبيه عليه والجواب اما نختار وجوب العمل بهما على التخيير فلا يلزم والجواب
الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع احديهما عن الفائدة اذا مكان الخروج عن
العهدة بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير وليس ترجيح المجتهد
للعمل باحديهما من حيث كونها دليلا لمساواته بغيرها بل لمرجحات خارجية كما في ترجيح العمل
ببعض احاد الواجب التخييري مع انتفاء المرجح من حيث الوجوب والامتثال بقي في المقام شيء
وهو قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا منعه عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي
مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز
العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او بعدم القطع بامتناعه كما
هو المعتبر في العقليات ويمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظن بعدمه كما عليه
المدار في الشرعيات العقولية في التعادل والترجيح ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار
الواردة في المقام فنقول روى المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت
اباعبدالله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فان كان كل يختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في
حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى
ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر
قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ
به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى
ان قال قلت فان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه

حكم الكتاب

حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه
من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ
قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى
ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين
جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت
الرواية الدالة عليه باحد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منها وجوب الاخذ
بها وان تجردتا او احديهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من
وجوه منها ان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى الحاكم الشرع وليس وظيفتهما النظر في حجيته منها
على الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها شان الحاكم بل المدعي اذا رجع الى الحاكم المنصوب
لزم المنكر بالحضور معه ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف مستندا
الحاكم في نظرهما ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي عن ذلك بتنزيلها على احد الامرين الاول
ان المراد بالتحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة من عقار فباع
نصيبه منها فراجع المشتري من نفي في ذلك حق الشفعة فاثبت يده عليه بتقليده وراجع
الشريك من يثبتها فيه فاراد رفع يد المشتري بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات
المذكورة في اختيار احد الحكمين ويشكل بان هذا التنزيل لو تم لوجب مراعاة الوجوه
المذكورة في تقليد المجتهد في ساير الاحكام مطلقا ومع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا
وربما امكن تخصيصه الى التخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا نعم
يمكن ان يقال لما كان الاخذ بفتوى الرواة في الصدر الاول جائزا كالاخذ بروايتهم امر ع
اولا بالاخذ بقول الاعدل والافقه منهما فان تساويا ترك فتويهما واخذ برواياتهما فترجح
فرجح المشتمل على احد المرجحات المذكورة ومع عدم المرجح فالتخيير الثاني حمل الحاكم فيهما
على حاكم التحكيم فيختص بزمن الحضور دون المنصوب خصوصا او عموما وح فلا يلزم
المتحاكمين حكمه مع عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك

منها

فامضاء حكمه ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها عادة لاسيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لابد من تنبيههم عليها اليه ردا او يوافق ولا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد تسليم كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة واخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح فاقصى الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التنبيه على ذلك ممنوع مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يعمل به عند غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده لجواز قصورها في نظره عن المعارضة بتنزيله اياها على ما لا ينافي لما عمل به لاختلاف الافهام في فهم مدلول الكلام او لوجود مرجحات ظفر بها بالتتبع موجبة لرجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان ومن هنا ترى ان بعض يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها على خلافه وبعضهم يعدل بعض رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين غير مستقيم غالبا لانهما اكثر ما ان يكونا عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو الظاهر من سياق الرواية مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة وقد مر عن الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لابد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه في خبر عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران

ومنها

ومنها

والحديثان

٤

والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفه فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال فيه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى في عيون الاخبار عن الرضا ع فقال في حديث طويل فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك بالاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومنهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وعن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما

حديثين خ ل

على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله
فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعن فيهما
عن ابي عبد الله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج
في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه
اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع رأسه من السجدة الثانية
وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى
وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله ع قال
ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ
قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله وفيه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع
اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا
بقوله ثم قال ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال وفي حديث اخر خذوا بالاحدث
وعن المحاسن عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم فاحملوا اي الهنا
واسهله وارشده وان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسير
هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنا واسهل واقرب
الى الرشاد والصواب مما علمتم منا فالتحلية كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات
قائمة مقام المصدر اي تحلوا فيه اهنا تحلٍّ واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد مني عليكم
فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء او استظهر بعض الافاضل
ان يكون المراد اسندوا الي من الاحاديث المنسوبة الي ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه
العقل من الحسن حتى يكون اهنا على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية
الى الخيرات مع مراعاة موافقة الكتاب اقول بل الاظهر الاهنا والاسهل والارشد عبارة
عن الكتاب بقرينة قوله ص فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبوه الى ما كان في الكتاب الذي
هو اهنا واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما يؤكد

الترجيح

الترجيح
بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به
عرض الحائط وانه لا يؤخذ بروايته برد فانه وان لم يكن مورده مخصوصا بصورة التعارض
او يكون المراد مخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده
بالخبر الواحد وكذا يؤكد الامر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا
ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استعينه من مواليك
فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بالشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذه
هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها الى
بعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقيته او الاشهرية
او التاخر ورودا او الموافقة للكتاب والسنة النبوية او الاحتياط او المخالفة لاخبار
العامة او فتويهم او ميلهم يرجح على المجرد منها او المشتمل منها على ما يتعدد منها يرجح على منه
المشتمل منهما على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية في الرواية والفتوى والظاهر ان المراد
بالسنة النبوية الغير العامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على الترجيح
بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة بتخصيص الترجيح بكل من صورتي الموافقة و
المخالفة بصورة الظن او بحمل اخبار العامة على ما لم يكن نبوية وفيه بعد واختلافها
في ترتيب الوجوه ذكرا يدل على عدم ترتبها حكما وان كان قضية الترتيب خلافه وخلو بعض
عن بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه
الوجوه تعبدي ولو لا افادتها ظنا مخصوصا او دائر مدار حصول الظن المطلق بها احتمالا
انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك مرجح اخر اقوى منها عول عليه دونها
وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن دلالة فحويها على اناطة الترجيح بالظن ولا
يتلج ضعف الثانية كثير منها لا بخبارها بالعمل المقيد للظن بمقتضاها فان انسداد
باب العلم في تعيين ما هو الحجة من الاخبار يوجب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم
لا عبرة بالتاخر ورودا في حقنا في الباب كما سننبه عليه وليس في الاخبار تعرض للتعارض
الوجوه فيرجع فيه الى ما قررناه من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة

اقوى من غيرها من تعليلهم بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة
سابقة ولو انتفت تلك الوجوه او تكافأت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما ستنبه
عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام شبها لا باس بذكرها والتنبيه على دفعها
منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها منها
وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء بواحدها بل غاية الامر انها لا يدل على الاكتفاء
به فيكون كسائر المرجحات التي لم يذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل آخر ومنها ان الورع
والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح
هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظن لان التقية
على خلاف الظاهر لهذا الاعتبار اليها من غير شاهد بين ومنها ان موافقة الرواية
للكتاب ان كانت لقطعيته فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم
وان كانت لظواهره المحتملة فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد
وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه
به خصوصا عند من منع ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة
من الكتاب التي لها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليلا فلا وجه لتعميم العرض عليه وان
كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة على اصالة البراءة والاباحة وان تكثرت فوجها في الاحكام
الا ان مخالفتها لا يوجب التاكيد المذكور بل يجوز مخالفتها بخبر الواحد وغيره سيما
عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وفيه ان المستفاد من اخبار العرض
بطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه
فاذا وجد فيها ما يوافق احدهما بالنص او الظهور اخذ به وترك الآخر ولا يرد على ذلك شيء من
المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم مذكورا في نص الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه
لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قارب بهم حيث ان المباحث الفقهية لم يكن عندهم
مدونة ولا موادها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها
مع ان الكلام بالنسبة الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت من التشديد والتاكيد

لوجوب

لوجوب العمل بظاهر الكتاب كصريحه واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي النظر الى صريح الكتاب بعض
نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد والتشديد في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال
المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالشك مع احتمال المخالفة فيهما لظهوره ولا فرق في
ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجيته بما فسر منه خاصة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان موافقة احد
الخبرين كاف في حجيته بناء على ان المراد
بالتفسير ما يعم ولذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب
بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجية كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز
تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم
التعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى ان الكتاب يشتمل على احكام قليلة جدا
ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كعموم حلية
البيع وحرمة الربا ولزوم العقود وحلية الطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا
تعارض الخبران وكان احدهما يقتضي طهورية شيء او حلية بيع او حرمة نوع من الربا او لزوم
عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات ودل الآخر على خلافه رجح الاول لموافقته ظاهر الكتاب
اما الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فالعرض
عليها انما يجدي في الاخبار المعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض الخبران
في اثبات براءة واقعية او نفيها في خصوص مقام فعرضهما على تلك الايات غير مجد لتغاير
المفادين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض على الدليل المستفاد منه امكن الشمول لكنه
بعيد ومن منع حجية اصل البراءة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك مع ورود الروايات في
حجية لاستلزام نفي المعارض ولو سلم فلعله ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك ما يوجب
عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم تعم بيان الاحكام الشرعية كثيرة مواردها او قلت
وكذا الاشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما
منها نبهنا عليه في دفع التنافي المتوهم بين اخبار العرض ومنها الامر بالتخيير في بعضها من اول
منها الاول وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره وفيه ان تلك الرواية محمولة على تقدير عدم وجود
المرجحات جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث الاصول

فلا يثبت باخبار الآحاد لا يفيد العلم فان الظنون التي ينتهي الى الدلائل العلمية معتبرة
في الفقه كما ان الظنون التي لا تنتهي اليها لا يعتبر في شيء منهما ولا يبان المرجحات المفردة
ثم ان الظن اعتبار هذا للاخبار المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة الفقهية لانسداد
باب العلم مع بقاء التكليف به **فصل** كما يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وبين
غيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فان تعارض الخبران المعتبران فان امكن الجمع بينهما بحمل
احدهما على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على الوجه
المقبول رجح على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين
بحيث يتعارف في الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما
مورد التقية حيث يتأتى فيه هذا الاحتمال وان لا يكون بعيدا عن النظر بحيث يقدح في الوثوق
بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة
السند وامارات التقية وحيث ينتفي الامر الاول اما لتعدد الوجوه وتساويهما او لاحتمال
التقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع او ينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم
صحة صدوره ابعد من وجه الجمع سواء كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه
الاول امران طريقة الاصحاب عليه وهو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية
مفيدا للظن القوي وقد حققنا وجوب التعويل في مثل المقام عليه ولو لكن مساعدة الاعتبار
فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر من الطرح فيجب الاخذ به لما مر
قال في عوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما
وكيفية دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص
عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة
وهذا كما ترى تصريح بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع
بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال الدلالة التبعية

وهو اولى

وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما اعمال لدلالة
اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية
العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيد تلازم دليلين لا من دليل واحد
لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلثة وفي الكل نظر اما
في الرد فلانه عين الدعوى ومصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به في
توجيه الدليل اما في الايراد فاما اولا فلانه لا يجري في العام والخاص وما في معناهما كما هو مورد
الاستدلال فان الجمع ح ايضا عمل بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة
العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد ح بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح
بجوابه يعرف مما ياتي واما ثانيا فلان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية واما ثانيا
راجح الى العمل بالدلالة التبعية الاخرى غير جمع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين لاحديهما
اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية
المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا
بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجب بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله
الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد اقول مراده بالامكان الامكان بحسب مقام العرف ومرجعه الى
ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الاخر
مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من غير عكس لانا نتحقق
لاحدهما مرجح من حيث المتن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلنا لا تصلح تلك المرجحات
للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاقوى سندا
فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه على الخاص لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديمه عليه
ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود لانه انما يقتضي
بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا او البناء
على التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولو تحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح
من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله

ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضوع كل منهما مغاير الموضوع الاخر فالعمل باحدهما دون الاخر
ترجيح بلا مرجح اقول لقد عرفت مما قررنا سقوط الايراد واما وجه كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى البيان
لظهور ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لان في ترك العمل باحدهما بعد الجمع لا اشكال
في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل
لا يستقيم التعليل بجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ان يعلل بان مراعاة المرجحات
يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما هذا ومن هذا
الباب حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند معارضة خبرهما لخبرهما وحمل خبر الامر
والنهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة في الترك والفعل لان اهل العرف
اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على
هذه الطريقة اصحابنا قديما وحديثا فيما وقفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين
حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما الخبر الرخصة لانه طريق جمع لا اشارة
اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعيين الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير
ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح المخالف وضعفه واضح اما اولا فلورود النقض عليه
بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايضا واما ثانيا فلان بعض تلك الاخبار
مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي والظاهر ان الظاهر منهما مخصوص بصورة العلم بورودهما او
ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب فالمناسب لمحل البحث في بعضها احديثان
متعارضان او متخالفان والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق
حمل المطلق على الفرد الظاهر ولو لم يساعده فهم الاصحاب ولا انتفاء الخطاب بهما في غيره فيقتصر في
العمل على مورده او لقدح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محل ورد في رواية العيون دلالة على ذلك مع ان
اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مر بيانه وجوب التعويل
فيه على الظن وجريان المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا
كان الجمع بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصار اليه وان امكن
في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر او الوجوب

عليهما

عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة وحمل الامر على الاذن اعني الجواز المطلق
على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا يساعد عليه
فهم اهل العرف ولا يتبادر الى افهامهم عند وقوفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا
واما ما يرى من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة وبحامل
في الظاهر فالظاهر انه انما اراد نفي قطع عدم التنافي بين الاخبار كما توهم بعض ذوي الفطرة المستقيمة
فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد
اليها والاستدلال بها كما يتوهم من لا خبرة له بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم
الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة
الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به لمقاومته والى هذا
ينظر تقديم الاكثر لعموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن المالك الا
في نكاحهن على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة وموثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون
اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال
المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده في الكتاب وورود المخصص في خبر الواحد ومثله منع
جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن في مسئلة المارة مع ورود الرخصة به
في جملة من الاخبار وان عاضده ظاهر بعض الاخبار ايضا وقس على ذلك الحال في نظائره واعلم
ان المعتبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ ولهذا جعل العام مع الخاص المتعارضين
وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص
فقط كان من باب ما يجب فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى لانه خارج عن مصطلح القوم
واما العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص الاخر به فلو اعتضد احدهما بشهرة الفتوى او بدليل
لفظي مؤكد لعموم احدهما اتصل بالعام او انفصل عنه او كان عموم احدهما وضعيا والاخر حكميا
جاز تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ولو انتفت سائر المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل
او الاحتياط حيث يعتبر فالتحقيق عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فيتعين التوقف في مقام
التخصيص نعم يتجه في مقام العمل الاخذ بما يوافق احدهما اخذا باقوى الدليلين الا انه لا يكون

ثم دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد
احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل او مخالفة العامة في وجه قوي فان ذلك بمجرده لا
يصلح قرينة على ارادة العموم والخصوص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مر واعلم ايضا ان
العبرة في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هي بما يقوى معه الظن
بصحة صدور الخبر وهذا المعنى قريب الى مساق الاخبار الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها
كما يرشد اليه اختلافها في ذكر المرجحات وتنزيلها على وجوب الاخذ بها تعبدا لعله بعيد نعم لا يكاد
يظهر ثمرة الوجهين اذ المرجحات المذكورة فيها ايضا او ظهور امر عدالة الراوي وثقته وافقهيته
ومن موافقة الخبر الكتاب والسنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما او معاضدته
للشهرة فتوى او رواية او للاحتياط ومخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه اميل اقوى من سائر
المرجحات التي تذكر في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض فلا اشكال في
ترجيح الاقوى منها في النظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن بالمرام ثم على ما
قررنا لا يكاد توجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخرى
اقوى ولو قدر وقوعه فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى
الظن بالدليل وقد يتوهم التنافي بين الظنين ويدفعه تعدد الموضوع ولهذا قد يقطع
ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر
الى ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لاقتضائه ترجيح
الخبر الخاص في المسئلة الخاصة والثاني عام لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة
الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد اخذ ما هو اقرب الى
الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان
ما دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا
يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء
التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظن فان العمومات العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعي
فضلا عن الظني ويرد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانهما بعد تسليم دلالتهما

مع انه

على اثبات حجيته انما يثبت بهما حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار
العلاج بهما وهي متعارضة ولا سبيل الى اثبات حجيتها مطلقا لامتناع العمل بها مع تعارضها
فان رجح بعضها بتلك الاخبار فمع تطرق المنع الى عمومها لذلك مما يوجب الدور وان رجح لامر
خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خبر وهو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه واقول
ما ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مطلقا منحرف عن مسلك السداد وما تمسك
اما الاول
عليه من الوجوه منظور الفساد اما الاول فلان الغرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو
كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص في ان كلا منهما ظن خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل
الاول عاما غير قادح في مقاومته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورده الخاص ولئن منع
حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن ادعي ان الثاني بانه ظن
اقوى من الاول فمع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول
اما الثاني
فيبطل دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلان المعتبر في باب الترجيح ما هو اقرب الى الواقع عند
الشارع لا عند المجتهد فالبناء في اعتبار الامارة الخاصة مخالفة لظن المجتهد فظنون المجتهد
وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب عند
الشارع يدل على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما
وبشهادة العدل الواحد او الفاسقين وان افادا ظنا اقوى من شهادة العدلين والعبرة
للاصول الظاهرية وان كان مؤداها موهوما في نظر العامل بها الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون
الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعى ثبوته في المقام
وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه في الترجيح
واما الثالث
فيما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لبطلانه لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما
يرشد اليه تشريع الاصول الظاهرية في اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب العلم
في الاحكام الفرعية انما يقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون التي لا دليل على عدم
حجيتها وان كان ظنيا اذا كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم
لان هذا هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص

فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخص بل مختص بعنوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يخفى
منافية لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم فاذا فرض تحققهما
بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لا حجية الظن بها وعدمها بل
التحقيق ان ما يستند حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف مشترك بين الاحكام
الاصولية والفرعية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع
الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة وتحصيل العلم
بانه قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة تلك الادلة بطريق العلم
وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كما زعمهم وقد مر تحقيق ذلك ثم ما
ذكره من ان اخبار العلاج متعارضة يعني على وجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره ضعيف بل المستفاد
منها ان الوجوه المذكورة من المرجحات وان ذكر بعضها في بعض وترك في اخر او قدم ذكره في بعض
ولم يذكر في اخر وكذا لا منافاة بين الامر بالارجاء في البعض وبين الحكم بالتخيير في اخر لامكان
حمل حديث الارجاء على زمن ظهور الحجة كما يشير اليه لفظ الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث
التخيير على زمن الغيبة وسيأتي توضيح ذلك وكذا لا منافاة بين ما دل منها على الارجاء من اول
الامر وما دل على انه بعد تعارض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المثبت فيقيد الاخر بصورة
عدم المرجح مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه
او اختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول الى الامام وتعسره او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج
اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا حاجة لنا الى بيان وجه
الجمع بينهما **فصل** اذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه
اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه المذكورة في
الاخبار او غيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاسناد
فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى فخبر الاعدل
والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما وخبر مظنونهما
بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من عدله او وثقه اثنان فصاعدا يرجح على خبر

من عدله

من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته على خبر من اختلف في وثاقته
وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع
على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او وثقه الاعرف والاوثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة
ومثله الكلام في الضبط والضابط كذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والاخر على
النقل او استندت في احدهما الى نقل اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استندت في احدهما
الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما لذكر سبب معتد به
ولم يتعرض له في الاخر ويرجح خبر الموثق خصوصا على الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق
بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصح
والصحيح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر ممدوح بمدح اقوى على الممدوح
بمدح اضعف ومن اكد توثيقه على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح
بكونه اماميا على من لم يصرح والاقرب الى الطريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي والعالم
على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة
مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواية مقبولة او خالية عن التخليط على من لا
يكون كذلك وتقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد
على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ والرافع للموثوق باتصال السند او يستبعد باعتبار الطبقة
ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او مؤوفه وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختلفه في بعضها
وصحيح البدن على سقيمه وذكي السماع على ثقيله وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على
ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها وحافظها والمركب منهما على المنفرد باحدهما ومن يتعين
ان يكون هو الثقة على من يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن
ارجاعه الى الاعدلية الثاني الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية
بطريق المكاتبة ومن استند الى طريق اقوى كالتحمل لها قراءة على من استند الى طريق اضعف كالتحمل
ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها احدهما في مثل صحيح جح (?) اجمعه والاخر
في غيره او قال احدهما سمعت من قريب وقال الاخر من بعيد او روى احدهما في زمان او مكان

لشدة فيه التقية والامن في غيره وان كانتا مخالفتين للعامة او موافقتين لهم لاحتمال الاتقاء
في الاول وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او كان تحمل احديهما بطريق
اقوى كقراءة الشيخ عليه والاخرى بطريق اضعف كاجازته له ومثله ما لو كان احدهما سماعا و
الاخر سماعا لان الكلام مسوق لفهم السائل ومن تحمل قريبا كقوله سمعت منذ سنة اشهر
على من تحملها بعيدا كقوله منذ عشرين سنة ولا يلزم سبق الاول ليندرج في القسم الاتي لجواز
المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا بحجية المقطوع
بعدم القطع ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام
بعنوان صريح على ما ذكره بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه وان اردفه بقوله عليه السلم لجواز ان يكون
ذلك من صاحب الكتاب تعويلا على الظاهر ويرجح المسند على المرسل حيث يقول بحجيته كمراسيل
من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساواة مراسيل العدل لمسانيده كما نقل عن عبد الجبار
محتجا بان العدل لا يرسل الا عن ثقة متضح الفساد الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورود
فاذا علم ان احدى الروايتين متقدمة في الورود وتعينت عمل بالمتاخرة لانهما ان كانتا نبويتين
او كانت المتقدمة نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها
وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار عليهم السلم كان احديهما للتقية والاتقاء اذ لا نسخ فان
كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة يتعين العمل بها ايضا من باب التقية و
الاتقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان التقية والاتقاء في العمل بها الا في ورودها
لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض الاخبار المتعارض من الاخذ
بالاحدث وقد يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا
ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم الاعتماد على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة ولهذا ترى ان
معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض الرابع الترجيح باعتبار المتن وهو امور
منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم في زمن الصدور
او المشهور بينهم او خالف قول الاعرف بهم او من كان في بلده عليه السلم على ما خالف قول الحادث
بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في بلده ع وما

خالف

خالف قول من كان في بلده ع او ما خالف قول من كان في بلده ع غالبا على قول من كان
فيه اقل وما خالف قول عاصره ص في وقت حكمه ع غالبا على قول من قل معاصرته له منهما
ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون
بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق في
زمن الامام الذي نسبت اليه الرواية وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ
بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد
في خلافهم يدل على ان للاخذ بخلافهم وجها اخر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان
المخالفين للحق لذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون غالبا الا الباطل
فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي ص من الامر
بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشدهم
عنادا لاهل الحق ارجح من المخالف لاقلهم عنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح
اشبه بكلام المعصوم ع بخلاف الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا
بان المعصوم ع لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فمرجع هذا الوجه الى ترجيح
ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل على قصور
ومنها
المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف
الوثوق بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي
معللا بانه ص كان مخصوصا من الفصاحة بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه
بالافصح ورد بانه ص كان يتكلم بالفصيح ودعوى اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام
في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ص ومنها ان يكون احدهما مشتملا على اسلوب كلام المعصوم
الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والادعية المأثورة
ومنها
عن الائمة عليهم السلم والزيارات الواردة عنهم جلي غالبا وبالنسبة الى غير ذلك لا يخلو من نوع خفاء
غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دلالة احدهما
على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر

ولا يفتقر في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية او العرفية على اللغوية لان التكلم
على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق المجاز ان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه
المجازي فلا رجحان للحقيقة عليه وكذا لا رجحان للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي
لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغات مجازات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو تجرد
اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة
وقد يرجح العام الغير المخصص على العام المخصص لكونه باقيا على حقيقته بخلاف العام المخصص
ويشكل مضافا الى ما مر بان العام المخصص قد يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما
امكن العكس لان دلالة العام المخصص اقوى من للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته
على الباقي بخلاف العام الغير المخصص اذ شيوع التخصيص يابى عن وضوح دلالته على العموم الخامس
الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او عقل
على ما لا يوافقه لا يقال فالحجة اذن في الدليل المعتبر لا في الخبر المعتضد به لانا نقول تعدد الدليل
مع الاعتبار عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة احد المتعارضين فيضعف معارضه عن
مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضته بالمعارض
كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته في اثباته
معنى في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد وانما الخبر الموافق ويقال له المقرر اذا عارض المخالف له
ويقال له الناقل ففي الترجيح قولان فقيل بترجيح المقرر ويبنى على تقدم صدور الناقل عليه ليكون
كل منهما تاسيسا لما لا يثبت لولاه ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس
اولى منه ورد بمعارضته غلبة المقرر في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه
منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل حاله به وقيل بترجيح الناقل لانه
يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان التاسيس على
التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لان ازالته لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي
نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل ورد الاول بانه يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر
تاخره فلا والثاني يرد عليه النقض بلزوم احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد

والاول

والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد مناف لما ذكره في الوجه الثاني والثاني كر على ما فر منه
ورد الثاني بانه مع استلزامه لنسخ الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة النقل
فقط انما يتم اذا قلنا بان تدفع حكم العقل اللازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه
الراجعة الى اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية فينبغي
التفصيل حينئذ باعتبار صدور العلم بالتاريخ فيؤخذ عند عدمه بالمتاخر مع العلم به فيجعل ناسخا
للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار الماثورة عن الائمة عليهم السلم
فلا يجري فيها الوجه فيها العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من
كونه تاسيسا فمما لا يعتد به لا اعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد
بها المرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الظن التي
يعبر عنها بالادلة الفقاهية كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على
غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب و
مخالفة العامة ونحو ذلك لان هذه المرجحات تفيد في انفسها الظن بصحة الصدور او المراد
او المطابقة بل مجرد وجوب العمل بالمقتضي ويمكن ان يقترح فانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل
الموافق لاحدهما وفيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله (ع)
ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وكلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من
اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعيانهما لا احتمالهما او يرجح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد
بها لقوة الظن في جانب المشهور ومثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد
الكتب الاربعة والاخر في غيرها كالمحاسن وكان الموجود فيها هو اكثر اعتمادا على الموجود فيها دون من
اقل اعتمادا في ترجيح ما اعتضد بالاحتياط ما لم يعتضد به وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار
السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة
او ايقاع او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر
بالاحتياط على الاستحباب لضعف سنده وعدم الجابر وهذا اولى ويظهر من رواية
الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب والحديث

الماثور عنهم عليهم السلام على غيره ولو وجد ولا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس
لان الحجية غير المعاضد وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظي او معنوي على
المجرد منه لكونه اقرب الى البيان والايضاح وابعد عن الخطا واعلم ان هذه الوجوه منها
ما هو منصوص ومنها ما ليس بمنصوص وفي تقديم المنصوص على غيره وجه في التنبيه عليه
واذا تعارض المنصوص وغيره المنصوص مع مثله رجح الاقوى كما سلف هذا وقد يلحق بصورة
فقد المرجح بصورة التكافؤ فيلتزم بالتخيير او الوقف قياسا له على الشهادات المتعارضة
حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا وللمنع من عدم اعتبار المرجح في
المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف
خبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع لها مرجحات ونص على اعتبارها
فالقياس في مقابلته باطل **فصل** واذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا
او لوجود مثله في الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال في المعالم لا اعرف
في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها
منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها اما ان تنزل على التوقف في الحكم الواقعي
ويعتبر الاخبار بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او ينزل على صورة
التمكن من الرجوع الى الامام ويخص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه عليه السلام كما
هو الظاهر من قوله عليه السلام في رواية ... من بعض الاصحاب من حمل اخبار الارجاء على النهي عن
الترجيح والعمل بالراي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم
تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فتعين بالترجيح كما اطلقت
به الاخبار المذكورة مضافا الى قضية قاعدة انسداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف
على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب
شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته او واجب والاخر على مانعيته الا انه جمع لا شاهد
عليه وعن المجلسي انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظاهر لانه
وجه جمع مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد المدنية

الى التفصيل

الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرهما من حقوق الادميين
كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال
يجب التوقف في الثاني عن الافعال الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث
له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدال على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق
الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض
في حقوق الادميين جمعا فهذا الجمع ايضا كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه
في الاخبار مع ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي
انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير على ما لا يضطر
الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد كسابقه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار
الارجاء على غير المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين هذا غاية ما
اردنا بيانه في مقصدنا في مسلك التحرير تبيانه والحمد لله اولا
واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة على محمد وآله
الطاهرين صلوات الله عليه و
عليهم اجمعين آمين تم
آمين

تم المجلد الثانية من الفصول الغروية في يوم السبت في
شهر شعبان المعظم سنة ١٢٤٤
بيد الحقير الفقير المحتاج الى رحمة ربه الغني محمد كاظم ابن محمد صادق الدزفولي